



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

”Religion” som diskursiv strategi

Diskurser kring kategorin religion i fyra offentliga debatter i Sverige

”Religion” as a discursive strategy
Discourses on religion in four public debates in Sweden

Jimmy Emanuelsson

Termin: HT2014

Kurs: RKT250, 30 hp

Nivå: Master

Handledare: Daniel Enstedt

Abstract

The thesis explores how the category religion is used discursively in Swedish public debates and in what way the discourses can be related to debate-positions. The thesis also explores questions of power and how social identities are negotiated: which identities are made possible – and encouraged – by the discourse, and which are being excluded?

The specific cases chosen are: (i) the election of Omar Mustafa as a substitute member of the governing board of the Social Democratic party in April 2013, (ii) the appointment of Elisabeth Svantesson as Minister of employment in September 2013, (iii) the debate concerning male circumcision (2011-2013), and, (iv) the debate about Jewish home education (2012-2013).

The theoretical and methodological perspectives used in the thesis are discourse analysis and Pierre Bourdieu's theory of social fields, usually interwoven together. Discourse analysis is mainly used to explore how the category of religion is attached to central binaries in the debates such as faith/politics, private/public, secularism/fundamentalism, etc., and also how chains of equivalences are established. Bourdieu's theory of social fields is used to contextualize the discourses in the specific debates and relate them to *orthodox* and *heterodox* debate-positions. Bourdieu's concept *symbolic capital* is also used to investigate the *rhetoric of generosity* in the debates.

The thesis concludes that discourses on religion functions mainly in two different ways. On the one hand, binaries like private/public, religion/politics helps to legitimize the exclusion of certain discourses, practices and subjects from participating in the so-called political or public sphere. On the other hand, when it operates in a different context, the same discourse contributes to obscure the fact that the traditions we call religions have significant indirect political effects – they socialize political subjects for example. In this latter aspect, the discourse may also protect so-called religious discourses, ideologies and practices from criticism.

Keywords: the category religion, Swedish public debates, Omar Mustafa, Elisabeth Svantesson, male circumcision, Jewish home education, discourse analysis, Pierre Bourdieu

Tabeller

Tabell 1: Konkurrerande framställningar av manlig omskärelse

(s. 30)

Tabell 2: Ekvivalenskedjor kopplade till religiös hemundervisning respektive den offentliga skolan utifrån kritikpositionen

(s. 47)

Tabell 3: Ekvivalenskedjor kopplade till religiös hemundervisning respektive den offentliga skolan utifrån försvaret

(s. 51)

Tabell 4: Diskurs kring islam, muslimer och islamism utifrån Nalin Pegguls debattartikel

(s. 61)

Tabell 5: Kritiksidans diskurs kring islam och muslimer

(s. 66)

Tabell 6: Diskurs kring religion/politik utifrån kritiken riktad mot nomineringen

(s. 85)

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
Introduktion och problemformulering	1
Syfte och frågeställningar	2
Material	2
2. Tidigare forskning	4
Kategorin religion i en liberal demokrati	4
Religion och media	7
Religion i den offentliga sfären	9
3. Teori och metod	15
Pierre Bourdieus fältteori	15
Diskursanalys	22
Tillvägagångssätt och bearbetning av material	23
4. Analys	26
Debatten kring omskärelse av pojkar – bakgrund	27
Debatten kring omskärelse av pojkar – analys	29
Debatten kring judisk hemundervisning – bakgrund	42
Debatten kring judisk hemundervisning – analys	43
Debatten kring Omar Mustafa – bakgrund	55
Debatten kring Omar Mustafa – analys	59
Debatten kring Elisabeth Svantesson – bakgrund	79
Debatten kring Elisabeth Svantesson - analys	81
5. Slutsatser och diskussion	98
Debattöverskridande positioner	98
Diskurser kring kategorin religion i materialet	99
Konstruktiva perspektiv	105
Avslutning	107
Referenser	109

1. Inledning

Introduktion och problemformulering

”Islamism är vår tids nazism och kommunism” skanderade Sverigedemokraternas partiledare Jimmie Åkesson för en applåderande publik. Platsen var hemstaden Sölvesborg lördagen den 2 augusti 2014 och partiets kommande enorma framgångar i riksdagsvalet 2014 var ännu okända.

I analyser av talet uppmärksammades det på vissa håll att Åkesson bytt retorik, från islam till islamism. I blogginlägget ”Från islam till islamism. Har Jimmie Åkesson bytt fiendebild?” menade statsvetaren Ulf Bjereld att Åkesson – från att tidigare ha pratat om islam generellt – i sommartalet nästan enbart pratade om islamism och delade in muslimer i ”fredliga” respektive ”bokstavstroende” (Bjereld 2014, 4 augusti).

I en kommentar till Bjereld menade statsvetaren Andreas Johansson Heinö att ”skillnaden mellan att kritisera islam och att kritisera islamism är betydande”, där ”det ena är en religion, det andra en (eller snarare flera) politisk ideologi” (Johansson Heinö 2014a, 4 augusti). På twitter skrev Johansson Heinö (2014b, 4 augusti) att ”Islamfientlighet är och har alltid varit en av SD:s grundpelare. För dem är islamism en gren av islam.” Den borgerliga debattören Ivar Arpi kontrade relativt snabbt med kommentaren: ”Det är fler än SD som menar att islamism är en del av islam” (Arpi 2014, 4 augusti). Därefter följde en längre diskussion i twitterflödet kring vad som borde räknas som en del av islam liksom vad som rättmätigt inte kunde kallas för en del av denna rörelse, samt om relationen mellan religiösa och politiska ”grenar”.

Det som slog mig i somras när jag följde diskussionen – vilken kort efter ovanstående replikskiften ebbade ut – var den, åtminstone som jag såg den, totala förvirringen kring, men samtidigt vikten av, kategoriseringar kring ”religion”, ”islam” och ”politik”. Utifrån det ena lägret hade Sverigedemokraterna inte förändrats det minsta genom att byta fiendekategori från islam till islamism, utifrån det andra lägret var det en viktig skillnad mellan att kritisera islam och islamism. Båda sidor förutsatte att begreppen var rimliga som utgångspunkt för diskussionen.

En ambition med föreliggande uppsats är att närma sig dessa frågor på ett annat sätt. Huvudsakligen har jag velat göra det genom att undersöka vad som många gånger tas för givet av debattens aktörer – däribland föreställningar om ”religion”, om ”politik”, om ”det privata”, ”det offentliga”, samt gränsdragningar mellan dessa diskursiva objekt. De frågor jag är intresserad av handlar alltså inte så mycket om (det vissa betecknar som) relationen mellan religion och politik, religionens plats i offentligheten, eller hur man bäst bör hantera fenomenet religion i en liberal demokrati; istället avser jag undersöka hur själva kategorin ”religion”, och till kategorin länkade begrepp som ”tro”, ”politik”, ”det sekulära”, etc., fungerar retoriskt i den offentliga debatten.

Vad ska man då säga om Jimmie Åkesson nya retorik? Bör Sverigedemokraternas byte av huvudsakligt mål för kritik, från islam till islamism, välkomnas som en utveckling hos partiet? Eller kan det vara så att partiet, i det mån man fortsätter på detta spår, enbart skriver in sig i en mer etablerad och sanktionerad diskurs där den tidigare islamkritiken kan förpackas och sättas i spel mer effektivt? Något klart svar på dessa frågor vill jag inte ge i det här inledande skedet; istället är det min förhoppning att läsaren med hjälp av föreliggande uppsats ska erhålla en samling kritiska verktyg för att problematisera och kritiskt granska dylika frågor och problemkomplex.

Syfte och frågeställningar

Mot bakgrund av de ingångar som diskuterades i introduktionen ovan är det möjligt att formulera några av uppsatsens övergripande frågeställningar:

Hur används kategorin *religion* diskursivt i svenska offentliga debatter kring religion? På vilka sätt kan de diskurser som sätts i spel relateras till debattpositioner/intressen? Samt, vilka sociala identiteter möjliggörs eller utestängs inom ramen för diskurserna?

Ambitionen är att undersöka hur aktörer i den svenska religionsdebatten – det kan handla om ledarskribenter, företrädare för politiska partier, myndigheter, intresseorganisationer, företrädare för religiösa samfund/föreningar, akademiker, etc. – använder kategorin religion på olika sätt och därmed sätter olika diskurser i spel. Diskursproduktionen kommer att relateras till intressen och debattpositioner. Utöver detta undersöker jag även diskursens konsekvenser och vilka identiteter som möjliggörs eller utestängs. Jag undersöker således vilka uttryckssätt för majoritets/minoritetsgrupper som erkänns, uppvärderas eller sanktioneras utifrån diskursens ordning, och omvänt, vilka som avfärdas eller misstänkliggörs.

Material

Ambitionen i uppsatsen är att undersöka hur en diskurs centrerad kring begreppet religion opererar i den svenska samtidsdebatten. För att kunna undersöka diskursen är det nödvändigt välja ut en avgränsad mängd material som får illustrera hur diskursproduktionen kan se ut. Jag kommer således att undersöka ett antal aktuella händelser och till dem relaterade offentliga debatter. Utifrån problemformuleringen blir ett huvudsakligt urvalskriterium huruvida händelserna aktualiserar frågor kring religion, tolerans, offentlig/privat sfär, mångkultur och sekularism. Nedan följer de debatter jag valt att fokusera på:

- Debatten kring omskärelse av pojkar 2011-2013
- Debatten kring judisk hemundervisning 2012-2013

- Debatten kring Socialdemokraternas inval av Omar Mustafa i april 2013
- Debatten kring nomineringen av arbetsmarknadsminister Elisabeth Svantesson i september 2013

Alla de fall som valts ut ovan sätter i spel diskurser och ämnen som är relevanta för uppsatsen. Undersökningen avser inte göra någon jämförelse över en längre tidsperiod, då samtliga debatter är samtidsaktuella (utspelar sig på 2010-talet) och situerade över ett relativt kort tidsspann (2011-2014).

Det finns flera skäl till valet av ovanstående fyra händelser med omkringliggande debatter. I metoddiskussionen (s. 23-25) kommer jag att tydligare redogöra för dessa skäl samt motivera avgränsningar av materialet.

2. Tidigare forskning

I föreliggande avsnitt kommer jag att behandla forskningsfält med relevans för uppsatsens ämne. Främst lutar jag mig mot forskningen som har undersökt hur en diskurs kring kategorin religion fungerar inom ramen för en liberal demokrati. Jag har också bedömt det som nödvändigt att kommentera forskningsfältet kring religion och media; delvis för att uppsatsen använder ett medialt material, men också för att visa på skillnader mellan detta forskningsfält och mitt eget perspektiv. Slutligen går jag översiktligt igenom forskningen kring religion i offentligheten. Angående detta fält vill jag dels lyfta fram studier som arbetat med ett liknande material – den svenska debatten kring religion – dels studier som delar, eller med fördel kan kombineras med, uppsatsens metodologiska och teoretiska perspektiv.

Kategorin religion i en liberal demokrati

Under de senaste decennierna har ett antal forskare närmare börjat undersöka hur kategorin *religion* definieras, används och vilka intressen – ideologiska, kulturella, ekonomiska, politiska, etc. – som på olika sätt kan länkas dess användning. Projektet illustreras tydligt av Talal Asad, en av pionjärerna inom forskningsområdet: "How, when, and by whom are the categories of religion and the secular defined [...] [and] what assumptions are presupposed in the acts that define them?" (Asad 2003:201).

Ett sätt att förstå ovanstående forskningsprojekt är att situera det inom ramen för en generell socialkonstruktionistisk kritik av begreppsscheman, kategorier och klassifikationer. Ian Hacking skiljer mellan tre nivåer av socialkonstruktionistisk analys: (0) i nuvarande läge tas X för givet; men (1) X är inte nödvändigt, krävs inte av sakernas natur, och kunde således ha varit annorlunda, (2) X är riktigt dåligt som det är, och (3) vi skulle klara oss bättre utan X, eller alternativt, om vi radikalt förändrar X (Hacking 2000:20; 26). Det som antas vara socialt konstruerat i forskningen om religionsbegreppet är själva kategorin "religion". Dessa forskare hävdar att en vanlig förståelse av religionsbegreppet *antar* att beteckningen refererar till ett transhistoriskt och transkulturellt fenomen, vilket antas utgöra en, åtminstone potentiellt, klart avgränsbar del i varje tänkbart kulturellt eller samhälleligt system. De anser således att villkor (0), enligt Hackings modell, är uppfyllt: i allmänhet tar människor för givet att begreppet religion har en given referent; även om denna, kanske främst i akademiska sammanhang, är svår att precisera. Tvärtom, hävdar denna forskning, är det först i modern tid som ett generiskt religionsbegrepp tar form vilket avgränsar en given del av ett kulturellt system som "religion", och kan därmed peka ut olika religioner i världen. Utvecklingen av kategorin är vidare inbäddad i en mängd ideologiska, kulturella, ekonomiska och sociopolitiska processer, samt tätt sammankopplad med framväxten av den moderna staten (Fitzgerald 2000, 2007;

Arnal 2001; McCutcheon 2003; Asad 1993, 2003; Cavanaugh 2009).¹ Således är även villkor (1) uppfyllt: begreppet refererar inte till någon naturlig uppdelning eller struktur i världen utan pekar snarare på godtyckliga, lokalt förankrade – och, i många fall, ideologiskt/politiskt effektiva – gränsdragningar mellan olika kulturella och sociala fenomen; som sådana kunde de gjorts annorlunda. Begreppspar som religion/stat och religion/politik bör förstås utifrån historiskt samtida och närliggande begreppsscheman som privat/offentligt och civilsamhälle/stat, vilka fungerade (och fortfarande fungerar) som ordnings- och regleringsprinciper inom ramen för det framväxande moderna samhället. Dessa konceptuella scheman kan således inte hur som helst användas på icke-västerländska kulturer (jfr Martin 2010:35).

Det kan vara motiverat att utifrån Ian Hacking's begrepp *interaktiva kategorier* kort beskriva några studier av diskurser kring religionskategorin (Hacking 2000:141). Det som antas vara socialt konstruerat i det här fallet är (i) grupperingen av vissa fenomen under en gemensam kategori ("religion"), (ii) idéer om vad som kännetecknar, vad som utmärker, och vad som bör associeras till, denna gruppering. Både (i) och (ii) varierar mycket beroende på historiskt och kulturellt sammanhang, även om vissa typiska drag återkommer. Det som flera studier av diskursen kring religion har undersökt kan utifrån Ian Hacking's terminologi beskrivas som en växelverkan mellan hur kategorin religion konstrueras – både i avseende (i) och (ii) – och hur de människor (grupper, institutioner och/eller rörelser), vilka plockas upp av kategorin, svarar på eller på olika sätt förhåller sig till kategoriseringen.²

Ett exempel på en studie som primärt fokuserar på hur en diskurs kring religion fungerar inom liberal politisk filosofi är Craig Martins *Masking Hegemony, A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere* (2010). Martin granskar hur den liberala nationalstatens binära uppdelningar privat/offentligt och kyrka/stat fungerar (och har fungerat historiskt) som retoriska verktyg för att maskera maktförhållanden. Historiskt granskar Martin hur användningen av kategorin religion, syftande på något apolitiskt och inneboende spirituellt, bidrog till att maskera hur kristen ideologi *de facto* användes för att effektivt socialisera och fostra medborgare, domare, adelsmän och kungar i de tidigmoderna staterna i Väst (Martin 2010:33-108). I samtiden granskar Martin hur liberala politiska filosofer som Robert Audi och Ronald Dworkin använder en retorik som exkluderar så kallade religiösa institutioner från den politiska sfären genom att hänvisa till dikotomier som kyrka/stat, religion/politik, spirituell/materiell, etc. (Martin 2010:122; 137-145).

¹ Dessa forskare skiljer sig på många punkter men är i stort sett överens om att begreppspar som religion/sekulär, religion/politik, religion/stat utmejslas och institutionaliseras i modern tid. Således är det problematiskt att utgå från dylika distinktioner när man beskriver förmodern tid.

² I kontrast till växelverkande kategorier placerar Hacking *indifferentia kategorier*, syftande på den typen av objekt som inte är medvetna om att de blir kategoriserade, och därmed inte kan svara på och växelverka med kategoriseringen. Som exempel nämner han kvarkar och plutonium (Hacking 2000:142-143).

McCutcheon (1997) undersöker hur kategorin religion inom religionsvetenskapen bidrar till att människor representeras som trosbekännare, snarare än som politiska och sociala subjekt med materiella intressen och behov. McCutcheon (2005) argumenterar även för att den liberala nationalstaten använder diskurser kopplade till religion och autenticitet som verktyg för att ”tämja” och kontrollera politiskt oliktankande minoritetsgrupper. Muslimer som identifierar sig som apolitiska, exempelvis, framställs som ”äka” trosbekännare och kan enkelt tolereras, medan öppet politiska muslimska rörelser uppfattas som omstörtande och potentiellt problematiska.

Andra forskare har granskat hur sociala minoritetsgrupper, utifrån en underordnad position i samhället, använder en diskurs kring religion – exempelvis religionsfrihet – identitetsskapande, samt för att kräva vissa rättigheter. Taira (2010) undersöker hur wiccarörelsen i Finland påverkades på olika sätt som följd av att den inte erkändes som ett religiöst samfund.³ Framför allt undersöker Taira hur maktrelationer *inom* gruppen förändrades i denna process. Att wicca i statens ögon inte uppfattades som en religion, blev *i sig* ett redskap som vissa röster inom rörelsen kunde använda, i syfte att legitimera sin position inom gruppen.

Sullivan (2005) belyser konsekvenser av gränsdragningar mellan religion respektive icke-religion i det amerikanska rättsystemet. Sullivan granskar specifikt den så kallade Warner-rättegången som ägde rum i staden Boca Raton, Florida, år 1999. Warner-rättegången handlar om en heterogen grupp amerikaner (protestanter, katoliker och judar) som under loppet av 10-15 år fick inofficiell tillåtelse från begravnings tjänstemän att utsmycka avlidna släktingars gravar med Jesusstatyer, davidsstjärnor, kors, växter, figurer, etc. I slutet av 90-talet började lokala myndigheter att driva igenom vissa bestämmelser som gick på tvärs mot de mer ”fritt” utsmyckade gravarna, vilket ledde till att den tidigare nämnda gruppen började använda sig av paragrafer kopplade till religionsfrihet för att söka undantag från lokala gravregler. Frågan vid rättegången gällde huruvida gruppens gravarrangemang skulle förstås som ”utövning av religion”, och därmed eventuellt legitimt, även om det stred mot lokala bestämmelser. Sullivan visar hur rättsprocessens religionsbestämningar liknar olika typer av ortodoxiteter, där expertvittnen kallas in för att avgöra vad som är ”äka” respektive ”oäka” former av religion. Sullivan visar hur dessa diskursiva processer tenderar att skydda praktiker och traditioner som kan relateras till institutionaliserad ”expertformulerad religion”, medan så kallad ”folklig religion” inte åtnjuter samma rättigheter och privilegier.

Tairas och Sullivans respektive studier är två bra exempel på hur religionsdiskurser, inbäddade i statliga byråkratiska system (Finland i Tairas fall, och det amerikanska rättsystemet i Sullivans fall), växelverkar med de människor och grupper som dessa diskurser – klassifikationer, kategoriseringar och begreppsscheman – på olika sätt relaterar till.

³ Wiccarörelsen brukar klassificeras som en ”nyhednisk religion” skapad på 1950-talet i Storbritannien.

Kritik mot studiet av kategorin religion

Låt oss återgå till Ian Hackings tre nivåer av socialkonstruktionistisk analys. Vi har sett att villkor (0) och (1) är uppfyllda för de flesta av dem som forskar om kategorin religion. När det gäller villkor (2) – X är riktigt dåligt som det är – är det nödvändigt med några förtydliganden. En användning av religionskategorin i forskningssyfte, vilken förutsätter någon typ av transhistoriskt och transkulturellt religiöst fenomen, skulle de flesta av ovanstående forskare betrakta som en *riktigt dålig* användning. Forskare som Timothy Fitzgerald (2007b:11), Gary Lease (1994:472) och William Arnal (2013:28) går således över till villkor (3) – vi skulle klara oss bättre utan X – och hävdar att forskningen i fortsättningen borde fokusera på att dekonstruera kategorin snarare än att använda den i någon typ av analytiskt syfte.

Denna slutsats bestrids dock av andra forskare vilka menar att religionskategorin fortfarande kan användas som heuristisk kategori av andra ordningen, och bör således bedömas utifrån huruvida den är användbar i olika forskningsprojekt. Utifrån en sådan användning antas inte kategorin i sig peka på något speciellt, utan det är upp till forskaren att göra avgränsningar som passar hans/hennes forskningssyften (Martin 2010, McCutcheon 1997).

Själv lutar jag åt den senare positionen och ser inga principiella problem med att definiera och använda religionsbegreppet i olika forskningssyften. I föreliggande uppsats ligger emellertid fokus på hur debattens aktörer använder kategorin religion på olika sätt. På några få ställen i analysdelen av uppsatsen använder jag själv religionskategorin. Begreppet bör då förstås i en vardaglig betydelse syftande på de fenomen som brukar kallas för religioner, snarare än som ett analytiskt begrepp av andra ordningen.

Religion och media

Det finns en hel del forskning kring religion och media. På Uppsala universitet finns det ett forskningsprojekt inom religionssociologi med namnet *Media as arena for religious and cultural change* (Uppsala universitet). Projektet avser dels undersöka hur religion representeras genom mediala ämnesval, aktörer och argument, dels studera relationen mellan religion, kultur och identitet. Av intresse är hur medias former och genrer påverkar representationer av religion. Som metod används både kvantitativ innehållsanalys, diskursanalys av mediala texter, samt intervjuer med både mediaproducenter och konsumenter.

En studie som färdigställts inom ramen för projektet och som vid en första anblick kan tyckas ligga nära min egen uppsats är Marta Axners avhandling *Public Religions in Swedish Media, A study of Religious Actors on Three Newspapers* (2013). Axner studerar religiösa aktörer på tre svenska debattsidor: *Dagens Nyheter*, *Svenska Dagbladet* och *Expressen*. Avhandlingen innehåller både en kvantitativ analys – vilka de religiösa aktörerna är, vad de

skriver om, *hur* de skriver – samt mer kvalitativa studier med ett mer djupgående fokus på specifika debatter kring religion. Med utgångspunkt i denna studie diskuterar också Axner hur religion i offentligheten som forskningsfält kan utvecklas teoretiskt och begreppsligt.

Ett centralt fokus i Axners avhandling handlar om att pröva och utvärdera Jose Casanovas (1994) tes om hur så kallad offentlig religion fungerar och verkar i moderna samhällen (Axner 2013:20). En grundläggande skillnad i förhållande till min egen studie utgörs av det faktum att Axner primärt studerar något hon kallar för religiösa aktörer, inte själva klassificeringen av religion och dess effekter.⁴ En annan skillnad handlar om att Axner granskar debattmaterialet med avseende på *genre* och *medialisering*. Detta perspektiv saknas i min studie som istället sätter diskursproduktionen i fokus.⁵

En annan aktuell studie i det här sammanhanget är *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives* (Löwheim & Hjarvard 2012). Boken presenterar studier från ett tvärdisciplinärt forskningsnätverk med fokus på media, religion och kultur i ett nordiskt sammanhang. En viktig utgångspunkt i den forskning som presenteras handlar om medias roll och inflytande när det gäller praktiker och identiteter kopplade till religiösa organisationer, institutioner och aktörer. Ett särskilt intresse för sociala och digitala mediers betydelse – exempelvis Facebook – kan spåras i bokens olika bidrag.

Inom forskningsfältet religion och media har det alltså gjorts många studier (utöver redan nämnda, se exempelvis Knott, Poole och Taira (2013), samt Stout (2012)). Samtidigt skiljer sig merparten av denna forskning från föreliggande uppsats genom att fältet ofta tar utgångspunkt i och arbetar inom ramverket för traditionella religionssociologiska ämnen som sekularisering, privatisering, religionens återkomst, så kallad post-sekularism, etc. Marta Axner visar i sin utförliga genomgång av forskningsfältet att de flesta studier undersöker hur religiösa ämnen, symboler eller representanter, framställs inom journalistiken (Axner 2013:19). Något schematiskt skulle man kanske kunna säga att forskningen lägger starkt fokus på vad som utmärker mediala genrer och plattformar, samt medias samhällsroll/funktion, och kombinerar dessa insikter med populära religionssociologiska approacher och ämnen.

I föreliggande uppsats vänder jag upp och ner på detta. Medialisering eller medier som särskild diskursplattform/genre är inte i fokus. Huvudfrågan i min studie handlar om hur diskurser cirkulerande kring religionsbegreppet tar plats i några samtidsaktuella offentliga och mediala debatter. Så kallade religiösa aktörer är enbart sekundärt av intresse; främst i den utsträckning identiteter – tillhörande olika samhällsgrupper som brukar benämnas som

⁴ Intressant nog menar Casanova själv i senare texter – inspirerad av studier av kategorin religion – att han enbart ser religionsbegreppet som en diskursiv realitet, som en abstrakt kategori och som ingående i ett klassifikationssystem (Axner 2013:22; jfr Casanova 2011:34-35). I vilken utsträckning den senare approachen underminerar hans tidigare teorier (Casanova 1994) diskuteras inte av Axner. Detta spänningsförhållande berörs däremot på ett intressant sätt av Nilsson (2013, 10 december).

⁵ För en motivering se metoddiskussionen (s. 23-25).

”religiösa” – skrivs fram diskursivt och på olika sätt växelverkar med den mer övergripande diskursen kring religion i debatten. Inspirerad av tidigare forskning kring kategorin religion är jag inte primärt intresserad av att undersöka ”religion i media”. Istället intresserar jag mig snarare för hur själva religionskategorin fungerar som verktyg för den mediala debattens intressedrivna aktörer på ett, utifrån sociologen Pierre Bourdieus terminologi, *socialt fält* där det finns insatser, belöningar och investeringar.⁶

I valet av metod finns också avgörande skillnader. Flera studier av religion i media använder ofta olika typer kvantitativa textanalysmetoder och försöker exempelvis med hjälp av sökord mäta hur och på vilket sätt religion förekommer i olika typer av medier (för ett exempel, se Knott, Poole och Taira 2013). Föreliggande uppsats använder i kontrast huvudsakligen en diskursanalytisk metod för att strukturera och analysera det mediala materialet. Ett sådant angreppssätt uppmuntrar forskaren att i större utsträckning analysera begreppsanvändning som social praktik, snarare än att förutsätta givna betydelser hos nyckelbegreppen i materialet. Det senare angreppssättet lägger också en större betoning på förhandlingar kring auktoritet, privilegier och maktutövning.⁷

Religion i den offentliga sfären

Parallellt med det växande intresset kring religion i media har det vuxit fram ett enormt intresse för religion och offentlighet. Åtminstone sedan tongivande sociologer som Peter Berger började förutspå sekulariseringstesens (snarare än religionens) död (Berger 1999), har intresset för religion, politik och offentlighet tagit fart. Ett tidigt bidrag i debatten och forskningen gjordes av tidigare nämnda Jose Casanova som i sitt verk *Public Religions in the Modern World* undersökte olika former offentliga religiösa uttryck i moderna samhällen (Casanova 1994). Det forskningsfält som brukar gå under namnet *Religion in the Public Sphere* är dock framför allt förknippat med två tunga namn: filosofen Charles Taylor och sociologen Jürgen Habermas. Med mastodontverket *A Secular Age* (2007) gör Taylor en historisk och samtida granskning av sekularism och sekularisering som historiskt och politiskt projekt, samt vad detta projekt har inneburit för religiösa identiteters omvandling. Habermas har parallellt ådragit sig stor uppmärksamhet med sin användning av det han kallar för *post-sekulärt*; ett begrepp som betonar vikten av att översätta religiösa argument och motiv för att kunna inkludera dessa i det offentliga politiska samtalet (Habermas 2007).

Det är möjligt att något schematiserat skilja mellan olika under-ämnen när det gäller forskning om religion i offentligheten. Dels finns det en statsvetenskaplig forskning kring

⁶ Se teori och metodavsnittet (s. 15-22).

⁷ För en jämförelse mellan olika textanalyser och dess utmärkande drag, se exempelvis Bergström och Boréus (2005).

religion, politik, demokrati och stat.⁸ Denna forskning är relativt omfattande och spänner över vida områden när det gäller religion, offentlighet och politik. Inte sällan lyfts även politiskfilosofiska frågor in som handlar om hur offentlig debatt kan och bör föras och i vilken utsträckning och på vilket sätt religion utgör ett legitimt eller illegitimt inslag i denna debatt; se exempelvis Göndör (2013). Dels finns det en forskning med starkare band till diskursteori, kritisk teori och antropologi som tar upp liknande ämnen fast med större betoning på socialkonstruktionism, maktanalys och skapandet av politiska subjekt (Asad 1993, 2003; Mahmood 2005; Butler 2011). Den senare forskningen är mer relevant för föreliggande uppsats då den till större del lutar sig emot en liknande frågeställning och problemformulering.

När det gäller den tidigare statsvetenskapliga forskningen finns det emellertid några intressanta exempel med viss relevans för uppsatsen. Andreas Johansson Heinös avhandling *Hur mycket mångfald tål demokratin, demokratiska dilemman i ett mångkulturellt Sverige* (2009) är användbar i det här sammanhanget för att skissa en övergripande kontext och för att ringa in ett antal samtidstendenser kring den svenska mångkulturdebatten – inom vilken debatten kring religion utgör ett centralt inslag. Avhandlingen arbetar alltså med ett material som ligger nära uppsatsmaterialet.

Johansson Heinö skissar tre huvudsakliga berättelser kring demokrati och mångfald: för det första har vi *berättelsen om nationalstaten*, för det andra *berättelsen om det mångkulturella samhället* – vilken till stor del fungerat som en kritik mot den förstnämnda berättelsen. Det som gör Johansson Heinös analys intressant och relevant för föreliggande uppsats är dock framför allt den tredje berättelsen han identifierar i debatten, nämligen *berättelsen om den villkorade toleransen*:

Jag menar att det [...] är befogat att tala om en tredje berättelse, som följer på den nationella och den mångkulturella. Jag väljer att kalla den för den villkorade toleransen. Till skillnad från de två andra berättelserna finns inget självklart projekt att sluta upp kring, som nationen eller det mångkulturella samhället utgjort, och berättelsen är därför svårare att namnge. Centralt är emellertid just idén om att toleransen har gränser, att öppenheten måste villkoras (Johansson Heinö 2009:90).

Johansson Heinö beskriver berättelsen om den villkorade toleransen som nationalistisk ”genom sitt värnande om det svenska (holländska, danska, europeiska, västliga) gentemot det främmande”.⁹ Vidare beskrivs berättelsen som liberal i den meningen att dessa nationella värden innefattar demokrati, yttrandefrihet, jämställdhet och tolerans. En central tanke i

⁸ Se exempelvis Hagevi (2005), Brommesson och Friberg-fernros (2013). Ett närliggande ämne handlar om mångkulturalism, religion och tolerans; för en forskningsöversikt, se exempelvis Roth (2003).

⁹ Frågan är dock om inte ett omfattande av västliga värden bör skiljas från nationalistiska positioner som utgår från någon partikulär nation. Det borde ju vara möjligt att förespråka nationsöverskridande ”västliga värden” generellt, utan att inta en nationalistisk position, och vice versa.

berättelsen handlar om att mångkulturalismen – både som idé och som praktisk politik – anses ha gått för långt: ”Multikulturalism, tolerans och pluralism sägs ha fungerat som ideologiska skygglappar vilka legitimerat passivitet, förhindrat kritisk debatt och givit främlingsfientliga populister monopol på dessa frågor med stora väljarframgångar som naturlig följd” (Johansson Heinö 2009:91). Johansson Heinö beskriver även religionskritikens roll i berättelsen om den villkorade toleransen:

Den liberala religionskritiken som jag infogar i berättelsen om den villkorade toleransen är sammanvävd med den universalistiska och jämställdhetsorienterade kritiken av mångkulturalismen [...] varför den konsekvent formuleras som riktad mot all religion – trots att det är uppenbart att islam i många fall är ensam måltavla – dels inriktas mycket på argument som har med könsroller, jämställdhet och sexualitet att göra (Johansson Heinö 2009:99).

I kapitlet ”Har religionen blivit vänster? De svenska partierna och religionsfrågorna” (2013) fördjupar Johansson Heinö analysen av den svenska religionsdebatten. En röd tråd i analysen handlar om att den svenska vänstern på 2000-talet blivit mer engagerad och profilerad i frågor kring religionsfrihet och minoritetsrättigheter – och har därmed intagit en position närmare någon variant av mångkulturalism – medan liberaler oftare intar en religionskritisk position, inte sällan utifrån ett perspektiv som står nära berättelsen om den villkorade toleransen.

Medan vänsterdebattörer som Per Wirtén problematiserat hur den svenska sekulära normen riskerar att exkludera troende från svenskheten har debattörer som Dilsa Demirbag-Sten och Lena Andersson kritiserat religion som något icke-liberalt och kollektivistiskt. Sekularism och universalism har kommit att bli liberala honnörsord i kritiken av mångkulturalismen, och religionsfrihet och minoritetsrättigheter har uppfattats stå i vägen för jämlikhet och individuell frihet (Johansson Heinö 2013:25).

Johansson Heinö noterar också i sammanhanget att en klassisk vänsterorienterad religionskritik av marxistiskt snitt är så gott som frånvarande i mångkulturdebatten. Humanisterna och de flesta andra religionskritiska debattörer har en genomgående liberal argumentation; en intressant tes som kan prövas närmare mot det material uppsatsen undersöker. Dock saknar studierna en analys av religionsbegreppet, samt de diskursiva sammanhang begreppet är inflett i.

När det gäller forskningen kring religionens offentlighet med avstamp i diskursteori, antropologi och maktanalys är pionjären på området, återigen, antropologen Talal Asad. Denna forskningstradition – och särskilt Asads arbeten – överlappar till viss del med forskningen om kategorin religion. Skillnader handlar framför allt om att forskningen kring religionsbegreppet antingen är skeptisk till eller ointresserad av att använda kategorierna ”religion” eller ”sekulär” i analytiskt syfte som forskningsinstrument – istället studeras begreppen uteslutande som socioretoriska kategorier. Forskare som Judith Butler, Saba Mahmood och till viss del Talal Asad, undersöker tvärtom ämnet religionens offentlighet

utifrån antagandet att religion och särskilt sekularism eller det sekulära utgör intressanta fenomen att studera.

I studien *Formations of the Secular* (2003) avser Asad studera det han kallar för *det sekulära* antropologiskt. Särskilt avser han punktera den särskilda typ av framgångshistoria som vanligen är förknippad med sekulära formationer. Asad – som här är tydligt influerad av Michel Foucaults maktanalyser – betonar tvärtom hur föreställningar om det sekulära går hand i hand med makt och disciplinering. I det här sammanhanget menar Asad att det sekulära skriver fram en speciell typ och definition av religion, disciplinerar religiösa utövare till att fungera inom ramen för en liberal demokrati, samt avgränsar rum där religion kan ta plats och utrymme (Asad 2003:181-201).¹⁰ Ett genomgående tema i studien handlar också om föreställningar kring kropp, smärta och aktörskap i sekulära diskurser (Asad 2003:67-126).

I artikeln *Sexual politics, torture, and secular time* undersöker Judith Butler kopplingar mellan perspektiv på tid, det sekulära, frihet, progression och sexuell frigörelse. En intressant aspekt i Butlers text handlar om hur perspektiv på tid är diskursivt betydelsebärande. Hon analyserar en relativt befäst berättelse om hur värden och värderingar uppfattas vara fästa och förankrade i en tydligt rumsligt och tidsligt avgränsad kultursfär. En bärande del i den diskurs hon försöker dekonstruera är det kulturkonservativa draget (oberoende av om detta framträder explicit eller implicit). Tidsperspektiv – kopplat till att växa upp, att bli mogen, att nå utveckling – lånar sig till diskurser som både exkluderar alternativa familjeformer och sexualiteter, samt andra kulturer och religioner (i det här sammanhanget främst islam). Butler ifrågasätter starkt det hon kallar för ”a unified cultural framework” (Butler 2011:20): ett sorts (ofta nationalistiskt präglad) kulturellt ramverk som tillsammans med föreställningar om sekularitet och det sekulära kan fungera utestängande för religiösa minoritetsgrupper.¹¹

Ett liknande fokus återfinns i Per Erik Nilssons avhandling *”Everybody Welcome to France!”: Secularism, Governmentality & Fantasy in the French Republic 2003-2011* (2012). Nilsson undersöker franska politiska uttalanden och lagtexter centrerade kring två fall: den så kallade slöjaffären 2003-2004 vilken resulterade i ett förbud mot religiösa symboler i offentliga skolor, samt förbudet mot heltäckande slöja (niqab/burka) som trädde i kraft 2011. Framför allt granskar Nilsson med hjälp av diskursanalys hur hänvisningar till sekularism och det sekulära artikuleras tillsammans med föreställningar om nationen, integration samt medborgarskap. Dessa diskurser förstås mot bakgrund av en så kallad ”illiberal vändning” i

¹⁰ I slutet av kapitlet ”Muslims as a ‘Religious minority’” in Europe” reflekterar Asad över vilka typer av levnadssätt som är möjliga för minoriteter och migranter inom Europeiska liberala demokratier. Här verkar han emellertid själv implicit sanktionera vissa typer av muslimska levnadssätt som mer egentliga eller ”riktiga” i förhållande till de livsstilar som uppfattas vara tämjda och domesticerade av den liberala nationalstaten (Asad 2003:180).

¹¹ Frågan är i vilken utsträckning ett sådant ramverk är problematiskt i sig självt. Kanske består snarare problemet i att ramverket eventuellt omfattar ett snävt exkluderande synsätt samt att det förutsätts vara giltigt och naturligt utifrån tysta överenskommelser.

européisk politik där sekularism, tolerans och frihet bidragit till att producera ett nationellt ”vi” i kontrast till ett ociviliserat ”dem” (Nilsson 2012:14-15).¹²

Nilssons avhandling och Butlers studier av sekularism betonar hur diskurser kring det sekulära lånar sig till utestängande nationalistiska projekt. Samtidigt som jag tror att detta är ett spännande forskningsämne är jag övertygad om att kategorin sekulär kan låna sig till en mängd olika typer av politiska projekt; den är – liksom religionskategorin – klart öppen, flexibel och böjbar i det här avseendet.¹³ Till viss del kommer jag att försöka visa detta i analysen av uppsatsens material.

I artikeln *Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation* anlägger Saba Mahmood ett intressant perspektiv på det hon kallar för sekularistiska doktriner. Inspirerad av tidigare nämnda Talal Asad intresserar hon sig särskilt för sekularism som ett projekt där vissa typer av *subjekt* produceras och disciplineras. Detta analysperspektiv är enligt Mahmood på flera sätt annorlunda från andra analyser av fenomenet:

[S]ecularism has sought not so much to banish religion from the public domain but to reshape the form it takes, the subjectivities it endorses, and the epistemological claims it can make. [...] I want to suggest that the political solution offered by the doctrine of secularism resides not so much in the separation of state and religion or in the granting of religious freedoms, but in the kind of subjectivity that a secular culture authorizes, the practices it redeems as truly (versus superficially) spiritual, and the particular relationship to history that it prescribes. [...] The political solution that secularism proffers, I am suggesting, lies not so much in tolerating difference and diversity but in remaking certain kinds of religious subjectivities (even if this requires the use of violence) so as to render them compliant with liberal political rule (Mahmood 2006:326; 328).

För att granska denna process undersöker hon i artikeln hur ovanstående diskurser kring religion och islam tar form i rapporter/dokument kopplade till nationell säkerhet och ”kriget mot terrorismen” i en amerikansk kontext. En intressant föreställning som dyker upp i materialet Mahmood analyserar handlar om hur tolkningsprocesser och tolkningsakter uppfattas som fundamentala för religiösa subjekt. Hermeneutik, historisk contextualisering och en ”tolkande approach” – inte sällan med den kristna protestantiska reformationen som abstrakt ideal – i förhållande till religiösa texter uppfattas därmed som en nyckel till att ”frigöra” eller ”sekularisera” religiösa subjekt från fundamentalism och traditionalism (samt andra pejorativa etiketter) (Mahmood 2006:329).¹⁴

¹² Det som här går under namnet ”illiberal vändning” överlappar till stor del med det tidigare nämnda Andreas Johansson Heinö kallar för berättelsen om den villkorade toleransen. Hur detta fenomen ska värderas beror till stor del på ideologisk positionering i debatten.

¹³ Vilka ideologier, diskurser och politiska projekt som *dominerar* i relationen till föreställningar om sekularism och det sekulära ser jag dock som en öppen, och till stor del empirisk, fråga.

¹⁴ Saba Mahmood har fått en del kritik för att överdriva skillnader mellan liberalism och islam, samt för att implicit eller explicit föredra former av islam som utmanar en liberal hegemoni (Bangstad 2012:73). Som jag ser det är det ofruktbart att prata om islams förenlighet eller oförenlighet med liberalism eller liberala diskurser. Det

Ett liknande forskningsintresse återfinns i Craig Martins *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie* (2014). Martin undersöker hur föreställningar om individualism, spiritualitet och autonomi fungerar som retorik när så kallade religiösa traditioner skapas och formas i kapitalistiska samhällen. Utifrån populära romaner och självhjälpsböcker försöker Martin visa hur olika typer av så kallad individuell religion kan relateras till kapitalistiska ideologier som uppmuntrar till konsumism, produktivitet, samt anpassning till krav som ställs på arbetsplatser. Ett resultat är att sociala rörelser, grupper och diskurser konstrueras i en sorts passiv form, utan förmåga till motstånd eller mobilisering.

En central tes i boken handlar just om skapandet av religionsformer – varianter av exempelvis judendom, kristendom och islam – som sanktionerar rådande politiska och ekonomiska strukturer genom att (ofta implicit) uppmuntra individer att på olika sätt acceptera och anpassa sig till dessa (Martin 2014:87-89). Rörelser och grupper som av något skäl inte låter sig inordnas i denna process, vidare, betecknas ofta som antingen (i) exotiska (intressanta för turister), eller (ii) fundamentalistiska, fanatiska, farliga och extrema (Martin 2014:36).

Av de forskningsfält som granskats ovan kommer framför allt forskningen kring kategorin religion samt relevanta bidrag från fältet kring religion i offentligheten att lyftas fram i analysen. Låt oss nu gå vidare till nästa avsnitt för att diskutera teoretiska och metodologiska perspektiv.

är ett empiriskt faktum att islam – som alla andra sociala fenomen – definieras och omdefinieras i nya situationer och samhällen. Mot bakgrund av detta är det kanske främst Mahmoods antropologiska tes – kring skapandet av vissa typer av disciplinering och subjekt – som är intressant att diskutera och pröva mot olika typer av material.

3. Teori och metod

Teori och metodfrågor kommer att avhandlas i denna del av uppsatsen. Jag börjar med att lyfta fram arbetets huvudsakliga teoretiska perspektiv vilka återfinns hos sociologen Pierre Bourdieu. Därefter visar jag hur Bourdieu kan kompletteras med några diskursanalytiska verktyg hämtade från statsvetarna Ernesto Laclau och Chantal Mouffe. Slutligen diskuterar jag metodfrågor kopplade till materialets framtagning, organisering och bearbetning.

Pierre Bourdieus fältteori

Begreppet *fält* är en av de mest centrala beståndsdelarna i Pierre Bourdieus sociologi. I sin teori om sociala relationer och praktiker använder Bourdieu fält-begreppet för att ringa in särskilda typer av plattformar där sociala *agenter* kämpar om inflytande och erkännande. Bourdieukännaren Donald Broady föreslår en minimumdefinition av fält-begreppet som lyder på följande sätt ”ett system av relationer mellan positioner besatta av specialiserade agenter och institutioner som strider om något för dem gemensamt” (Broady 1991:266).

Striden om ”det gemensamma” är ett av de viktigaste utmärkande dragen hos ett givet fält. För att konkretisera kan det vara motiverat med ett par exempel. På det litterära fältet, exempelvis, strider olika agenter och institutioner – det kan röra sig om akademier, litteraturvetenskapliga institutioner, förlag, kulturredaktioner, etc. – om vad som utmärker god litteratur eller litterär kvalitet. På fotografifältet kan striderna gälla kriterier för fotografiers värde eller vad som utmärker en god fotograf.

Utöver striden om det gemensamma, finns det på fälten *positioner* och *dispositioner* (eller *habitus*). Positionerna kan beskrivas som mer eller mindre inflytelserika ”roller” på ett givet fält, på det litterära fältet intar exempelvis förläggaren, författaren och litteraturkritikern olika positioner som visar på strukturella motsättningar – och dominansförhållanden – inom fältet. Tätt anslutet till positionerna finns det också på fältet människor som är disponerade på särskilda sätt (de innehar det Bourdieu kallar för *habitus*: ett bestämt sätt att handla, tänka och känna), på det litterära fältet kan det röra sig om litteraturvetare, på fotografifältet fotografispecialister. Det finns också *investeringar*: nya inträdande på fotografifältet avkrävs vanligen kunskaper om fotografiteknik och estetik, kunskaper som kräver tid, flit och tålmodighet. Här kan också nämnas vikten av *insatser*, vilket kan handla om ställningstaganden, att inom det litterära fältet exempelvis inta vissa attityder till en viss typ av litteratur eller litteraturkritik. Slutligen karaktäriseras fälten också av *symboliska tillgångar*, eller *kapital*, vilka sociala agenter kan samla på sig. Det kan inom litteraturens fält handla om erkännande som författare eller litteraturkritiker; inom fotografins fält erkännande som bildredaktör, fotogallerist, eller dylikt (Broady 1991:269).

Låt oss gå igenom de grundläggande begreppen något mer utförligt. ”Striden om det gemensamma” fäster vikten vid det som står på spel för alla deltagare i ett givet fält. Som tidigare nämnt kan det handla om vad som bör betraktas som god litteratur (det litterära fältet), god konst (konstens fält), god forskning (något givet akademiskt fält), etc. Hur det gemensamma bör förstås och definieras är dock i regel under förhandling och föremål för konflikt. I det här sammanhanget finns det ofta ett spänningsförhållande mellan de *ortodoxa*, det vill säga de som företräder etablerade positioner och vill bevara värdet på sina insatser, investeringar (och därtill kopplat kapital) i spelet, å ena sidan, och de *heterodoxa*, de som utifrån olika strategier utmanar rådande *status quo*, å andra sidan (Bourdieu 1995:57). Enligt Donald Broady (1991:7) går en vanlig heterodox strategi ut på att återvända till källorna, klassikerna eller ursprunget inom ett givet område. Som exempel nämner han litteraturen, konstens, vetenskapens eller religionens sanna och verkliga mening. Gemensamt för fältets heterodoxa och ortodoxa agenter är dock själva *doxan* som innefattar tysta överenskommelser gemensamma för positionerna; exempelvis föreställningen om att kampen överhuvudtaget är värd att föras (Bourdieu 1995:128).

När det gäller positioner och dispositioner är det viktigt att betona hur dessa relaterar till varandra. I det här sammanhanget är det enligt Donald Broady (1991:9) tydligt att Bourdieu hämtat inspiration från Max Webers religionssociologi. Weber hade, för att förstå religiösa sociala interaktioner, gjort en analytisk distinktion mellan präst, profet och magiker. Men då Weber fokuserade på agenternas egenskaper utifrån ett närmast socialpsykologiskt perspektiv, kom Bourdieu att sätta relationerna i centrum. Positionerna konstituerar tillsammans, enligt Bourdieu, ett fält där agenterna har möjlighet att verka, men fältet begränsar samtidigt deras interaktion och bestämmer vilka strategier som är tillgängliga. Sociologens uppgift går ut på att studera och beskriva det spel som medför att människor, agenter, som är disponerade på ett visst sätt (innehar ett bestämt förkroppsligat sätt att tänka, känna, värdera, klassificera, etc.) kan inta bestämda positioner (som präst, profet eller magiker) på fältet. Applicerat på ett annat område, utbildningssektorn, är det på ett likartat sätt möjligt att titta på hur elevers dispositioner eller habitus (det kan röra sig om färdigheter att kunna hantera vissa sociala miljöer, språkbehärskning, vana vid abstrakt tänkande, etc.) på olika sätt kan relateras till de positioner (i det här fallet yrkeskategorier) på vilka de återfinns efter utbildningen (Broady 1983:147).

Fältbegreppet och materialet

I det här sammanhanget är det viktigt att påpeka att jag, likt Marita Flisbäck (2006), försöker att anpassa de teoretiska verktygen till mitt specifika projekt och empiriska material: ”Samtliga teorier som appliceras [...] avser att ta sin början i just ett erövrande, en kritisk reflexion som även handlar om en anpassning till undersökningsområdet och till frågor om de empiriska materialens bearbetning” (Flisbäck 2006:73).

Är det möjligt att förstå den svenska offentliga debatten kring religion och/eller mångkultur som ett fält? Om vi utifrån Bourdieu med ett fält avser "en värld för sig" där "deltagarna [är] mer beroende av varandra än av omvärlden" (Broady 1998:1) är det ganska uppenbart att den offentliga debatten inte är ett fält i Bourdieus mening. Debatten kring religion, mångkultur, tolerans och politik förs livligt på en rad olika plattformar: på dagstidningars ledarsidor, i riksdagen, på bloggar, i vardagsrum, i offentligheten, på akademins seminarier. På de fält Bourdieu analyserat finns vanligtvis någon typ av tröskel för inträde; vem som helst kan inte ge sig in på fältet för att direkt ta upp kampen. I den offentliga debatten är det annorlunda. Vem som helst kan i princip läsa in sig på debattens frontlinjer för att därefter relativt snabbt ge sig in i kampen och positionera sig i förhållande till de positioner som finns givna. (Därmed inte sagt att nyligen inträdande erhåller något särskilt inflytande eller ens blir uppmärksammade.) En anledning till detta kan vara att mångkulturdebatten, liksom många andra politiska debatter såsom debatten kring arbetsmarknad, skattepolitik, skola, etc., berör och engagerar människor som är aktiva inom många av samhällets sektorer; den aktualiserar också problemområden som glider tvärsöver institutionsgränserna inom akademien.

Även om de debatter uppsatsen analyserar inte kan beskrivas utifrån ett specifikt övergripande fält, finns det ändå vissa drag som stämmer överens med en del av de kriterier som gäller för Bourdieus fältbegrepp. Det finns exempelvis "positioner besatta av människor och institutioner som strider om något för dem gemensamt" (Broady 1998:6). Inte minst Andreas Johansson Heinös analys av den svenska mångkulturdebatten (se tidigare forskning s. 10-11) visar att det är möjligt att tala om ett avgränsat antal positioner med anhängare som strider om inflytande och legitimitet. Först var det möjligt att se hur en *heterodox* mångkulturalism utmanade en *ortodox* uppfattning om nationalism, homogenitet och assimilering. I samtiden ser vi förändringar där den tidigare nationalistiska positionen är påtagligt marginaliserad, varav en mångkulturalistisk position istället står mot berättelsen om den villkorade toleransen. Vilken av de två sistnämnda som kan beskrivas som ortodox respektive heterodox är dock svårbedömt då företrädare för bägge berättelser eller positioner ständigt utmålar motståndarsidan som totalt dominerande (Johansson Heinö 2009:103-104). Som jag ser det saknas tidigare forskning i den utsträckning som behövs för att kunna belägga någon generell dominans i den svenska debatten (jfr Johansson Heinö 2009:101-102). I avgränsade fall, såsom exempelvis de fyra debatter och händelser jag valt att undersöka, borde det dock vara möjligt att peka på dominerande föreställningar, eller med Bourdieus terminologi, ortodoxa och heterodoxa positioner – något jag får anledning att återkomma till.

För att återgå till jämförelsen med fältet i Bourdieus mening, är det möjligt att i de debatter uppsatsen avser undersöka liksom på ett fält spåra "polariteter mellan skilda läger och konkurrerande värdehierarkier" (Broady 1998:5). Debatterna tillhandahåller vidare en viss uppsättning återkommande orienteringspunkter och handlingsalternativ för att handskas med meningsmotståndare. Det finns exempelvis vanligt förekommande ideologiska

ställningstaganden (exempelvis för individens integritet och rättigheter), hyllningar av värden (religionsfrihet, tolerans). Strategier i debatterna kan exempelvis handla om att återvända till ett förnuftigt och vetenskapligt tänkande som i samtiden antas ha blivit utmanat av religionens återkomst å ena sidan och olika former av postmodern relativism å andra sidan. Det kan också handla om att återvinna ”klassiska” liberala principer som föreställs ha gått förlorade, exempelvis tron på individuell frihet, jämlikhet, universalism, etc.

Det bör betonas att begreppet *strategi* används i analysen utifrån Bourdieus förståelse av begreppet. På svenska brukar man associera strategier till medvetna, på förhand planerade, och uttänkta handlingar. För Bourdieu handlar snarare strategier om något som aktörer tillämpar utifrån en praktisk känsla – rotad i habitus – kring vad som fungerar i enlighet med ett partikulärt fälts regler. Begreppet kan således med fördel uppfattas utifrån Bourdieus teori i sin helhet, vilken till stor del är en uppgörelse med ett synsätt på individer som medvetet rationellt planerande och nyttoximerande (Bourdieu 1995:125-142).

Jag vill mot bakgrund av ovanstående resonemang också understryka att jag använder begrepp från Bourdieus fältanalys som verktyg för att analysera uppsatsens material. Jag studerar inget autonomt fält i Bourdieus mening, men menar ändå att de teoretiska verktygen är användbara för att synliggöra debatternas positioneringar och de sociala aktörernas strategier.

Den symboliska ekonomin

Ett centralt begrepp i Pierre Bourdieus arbeten är *symboliskt kapital*. I sina tidiga antropologiska studier av det algeriska samhället identifierar Bourdieu symboliska tillgångar i form av hedersamma relationer, anseende och inflytande. Dessa tillgångar tillskrivs värde enbart i den mån det finns människor som är disponerade – utrustade med perceptions- och värderingskategorier – på ett sådant sätt att de erkänner, och har en känsla för, vad hedern kräver. Bourdieu kunde studera hur de kabylliska bergsbönderna genom olika typer av gåvoutbyten försökte skapa och upprätthålla hedersamma relationer. En av de viktigaste upptäckter Bourdieu gjorde i det här sammanhanget var att ”hederns spel” enbart möjliggjordes genom att deltagarna *misskände* den dolda ekonomi som utmärkte släkternas utbyten. Som utomstående kunde Bourdieu beskriva och analysera den närmast osynliga ekonomiska logiken i familjernas utbyten av döttrar, kvinnor, arbetskraft eller andra tillgångar. För deltagarna själva framstod det tvärtom som att de enbart följde hederns bud, att de gav varandra gåvor utifrån ren generositet, att de hyllade de ädla motiven, etc. Bourdieu kom således att fokusera på relationen mellan de av de enskilda subjekten upplevda förhållandena och de objektiva strukturer som sociologen eller antropologen kunde kartlägga inom den givna sociala gruppen. Donald Broady beskriver denna upptäckt i Bourdieus tidiga arbeten på följande sätt:

Tron på hederns värden döljer den symboliska ekonomins karaktär av just ekonomi: givandet av gåvor framstår som hedersamma handlingar rätt och slätt, och gåvoutbytets komplicerade logik, enligt vilken gåvan följs av gengåva av bestämt värde vid bestämd tidpunkt under bestämda former, blir aldrig synlig för kabyllerna. För att använda ett av Bourdieus nyckelbegrepp: de 'misskänner' såväl den symboliska ekonomin som dess relationer till den materiella. Detta misskännande <*méconnaissance*> är inte bara ideologi i betydelsen 'falskt medvetande' utan en förutsättning för att den symboliska – och den materiella – ekonomin skall fungera (Broady 1988:3).

Begreppet symboliskt kapital har i Bourdieus senare arbeten applicerats på många olika typer av material. I sina studier av det franska utbildningssystemet, samt litterära och konstnärliga fält, kunde Bourdieu upptäcka liknande relationer mellan symboliska tillgångar och misskännandets praktik. Att vara allmänbildad, begåvad i "fint" språk, kultiverad med rätt smak, betraktades som värdefulla tillgångar av de som lyckats göra karriärer inom konsten, litteraturen eller inom de franska elitskolorna. Dyliga tillgångar kom vidare ofta av de deltagande att kopplas till och förklaras inom ramen för individens personliga "brinnande" intressen, kärlek till konsten/litteraturen eller medfödda talanger (Broady 1988:3). Den ekonomi som låg gömd på dessa kulturella fält – bestående av insatser å ena sidan, såsom en litterär belästhets inom olika områden eller tidskrävande konststudier, och vinster å andra sidan, såsom diplom, examensbevis och diverse erkända titlar – misskändes enligt Bourdieu på ungefär samma sätt som kabyllerna misskände den ekonomi som låg bakom "hederns spel".

De generösa framställningarnas ekonomi

I de debatter uppsatsen undersöker menar jag att det är möjligt att identifiera en sorts symbolisk ekonomi som tar sig uttryck i en viss typ av formuleringar och framställningssätt som kan beskrivas som generösa eller kanske snarast "förskönande". Grundläggande för detta spel handlar om en enkel princip, nämligen det faktum att olika typer av kritik och granskningar "kostar på". Detta är kanske särskilt påtagligt i religionsdebatten där kritik och fokus inte sällan riktas mot minoriteters kulturella och religiösa föreställningar, normer och ideologier. Ett centralt inslag jag uppfattar i debattens spel handlar således om att aktörer försöker få sina debattinlägg och dess anspråk att, i största möjliga mån, framstå som generösa; eller utifrån Bourdieus terminologi, att få det att kosta så lite som möjligt.

Vad som i det här sammanhanget betraktas som kontroversiell kritik och vilka "försköningsstrategier" som effektivt – och med symbolisk vinst – kan användas i ett givet debattargument måste förstås mot bakgrund av de fältregler och etablerade positioner som för tillfället dominerar i mångkultur- och religionsdebatten. Svepande och generaliserande påståenden avfärdas ofta som fördomsfulla och, om de riktar sig mot minoritetskulturer, som etnocentriska, främlingsfientliga och/eller islamofobiska. För att vara framgångsrik i debatten och få erkännande gäller det därmed dels att *precisera* sin kritik noga (inte minst för att undgå negativa sanktioner från debattens övriga inflytelserika aktörer), dels visa att kritiken är

motiverad *utifrån* de värden som hyllas på fältet – det kan vara individens autonomi, jämlikhet, rättvisa, demokrati, etc.

Ett exempel är diskussioner kring religionsfrihet. Religionsfriheten har i allmänhet i mångkulturdebatten sedan länge uppfattats som ett centralt, värdefullt och viktigt inslag i en liberal demokrati. Kritik mot religionsfrihet, från exempelvis Sverigedemokraterna, har länge kunnat bemötas eller avfärdas som intolerant och främlingsfientligt. Inte heller en allmänt formulerad religionskritik – utifrån att religion i sig är ett problematiskt inslag i ett samhälle – har varit särskilt framgångsrik i sammanhanget. En hypotes är att dessa typer av kritik inte har harmoniserat med de värden som har hyllats och de föreställningar som omfattats inom ramen för den offentliga debattens logik och regler. Däremot är det möjligt att se hur en framväxande kritik med utgångspunkt i att ifrågasätta religionsfrihetens gränser har varit mer lyckad – om än inte okontroversiell. Förbundet Humanisterna har exempelvis enträget problematiserat religionsfriheten och lyft fram liberala värden som hotade – individens autonomi, jämlikhet och universalism – samtidigt som de varit tydliga med att ta ställning för rätten till privat tro, och rätten att praktisera en religiös tradition så länge denna praktik inte får negativa konsekvenser. En sådan position har lyckats nå en del framgång. Kanske har också debattens normer förskjutits något i det här sammanhanget. Utifrån Bourdieus terminologi har fältets spelregler i så fall förändrats, varav aktörer kan inta positioner i debatten som tidigare (i större utsträckning) och utifrån fältets dåvarande regler kategoriserades som intoleranta eller alltför kontroversiella.

Symboliskt våld

Ett central begrepp för Bourdieu när det gäller att förklara hur makt och dominansrelationer upprätthålls i ett samhälle är *symboliskt våld*. Enligt Bourdieu är samtidens hierarkier, ojämlikheter, klasskillnader och privilegier mindre ett resultat av brutalt fysiskt våld och i större utsträckning något som kan härledas till en form av symboliskt dominans. Med begreppet symboliskt våld menar Bourdieu

[...] ett milt, omärkligt våld som offren inte ser och som huvudsakligen utövas på rent symbolisk väg, via kommunikation och kunskap, eller, närmare bestämt, via misskännande, erkännande och i extremfallet känslor. Denna ovanligt vanliga sociala relation erbjuder således särskilda möjligheter att förstå logiken i den dominans som utövas i kraft av en symbolisk princip vilken är känd och erkänd såväl av den dominerande som den dominerade, ett språk (eller ett uttal), en livsstil (eller ett sätt att tänka, tala och handla), eller, mer allmänt, en särskiljande egenskap, ett emblem eller ett stigma, av vilka den symboliskt mest verksamma är den fullständigt godtyckliga och icke förutsägbare kroppsliga egenskapen att ha en viss hudfärg (Bourdieu 1999:11-12).

Låt oss utveckla detta med ett exempel hämtad från Daniel Schubert som intresserat sig för Bourdieus utbildningssociologi (Schubert 2008:187-190). Under efterkrigstiden började Frankrike inom ramen för en rad demokratiseringsprocesser öppna upp portarna till utbildning

för lägre samhällsklasser. Utbildningssystemet skulle numera baseras på meritokrati, ta vara på individuella talanger och ge alla en likvärdig chans. Med hjälp av begreppet symboliskt våld menade Bourdieu att han kunde bidra med förklaringar till varför så få av eleverna från de lägre klasserna gick vidare till universitetet. I sin utbildningssociologi kunde Bourdieu visa hur lärandet krävde – och till stor del förutsatte – en viss typ av kapitalformer, exempelvis en färdighet att uttrycka sig språkligt, ett visst sett att bete sig och föra sig inom skolans rum, samt slutligen en vana vid abstrakt tänkande och särskilda former av lärande (Schubert 2008:188). De borgerliga eleverna var vana vid detta, deras habitus matchade utbildningens strukturella villkor, men många från lägre klasser missgynnades av ordningen. Vidare inskräptes föreställningar om begåvning, meritokrati och individualitet, vilket fick som effekt att de lägre klassernas barn i och med sina misslyckanden uppfattades som lata, samt socialt och intellektuellt underlägsna (Schubert 2008:189). Dessa föreställningar kom även att dominera hos de som inte lyckades, de *misskände* enligt Bourdieu skolans regler, strukturer och undervisningsprinciper som *naturliga* och ofrånkomliga. Genom att erkänna den dominerande klassens sätt att tänka, föra sig, tala, klassificera och kategorisera som nödvändigt – snarare än möjligt, arbiträrt och potentiellt föränderligt – var de själva till stor del bärare av den symboliska dominansen.

Låt oss ta ytterligare ett exempel från ett annat område för att klargöra begreppets tillämpbarhet. I en analys av könsmaktsordningen betonar Bourdieu särskilt förhärskande uppfattningar om hur en normal parrelation bör se ut, där mannen uppfattas inneha på olika sätt en dominerande position. Föreställningen är kopplad till både kvinnliga och manliga ideal och sitter hårt förankrade i män och kvinnors varseblivnings- och värderingsscheman; de sätt de har socialiserats till att tänka, känna, önska. Exempelvis önskar sig många kvinnor en man som är längre och äldre än de själva:

Man vet således att en stor majoritet franska kvinnor säger att de vill ha en make som är äldre, och även, fullt i linje med detta, längre än de själva, och två tredjedelar av dem går så långt att de uttryckligen säger nej till en kortare man. Vad betyder denna vägran att se de vanliga tecknen på den sexuella "hierarkin" försvinna? "Att acceptera en omkastning av det yttre skenet", svarar Michel Bozon, "är att låta förstå att det är kvinnan som härskar, vilket (paradoxalt nog) drar ner kvinnan socialt: hon känner sig mindre med en liten man" (Bourdieu 1999:49).

Denna praktik kan inte förstås, menar Bourdieu, om man inte överskrider en vanlig uppdelning mellan fysiskt eller ekonomiskt tvång å ena sidan, och frivillig och övervägd underkastelse å andra sidan. Den dominans det är frågan om "följer inte det medvetna tänkandets rena logik, utan verkar via de perceptions-, värderings- och handlingsscheman som ingår i habitus och som, bortom medvetna beslut och viljekontroll, lägger grunden för en kunskapsrelation som är ogenomskinlig för sig själv" (Bourdieu 1999:51).

I den här uppsatsens kommer jag att använda och diskutera symboliskt våld i relation till de olika debatternas klassificerings- och kategoriseringsmönster cirkulerande kring kategorin

religion. Här tar jag utgångspunkt i Bourdieus sociologi och intresserar mig för kampen kring legitimerandet av olika klassificeringssystem, eller sätt att indela den sociala världen, samt hur vissa kulturellt arbiträra och historiskt kontingenta indelningsprinciper uppfattas – eller misskänns – som naturligt giltiga. Som tidigare nämnda Daniel Schubert uttrycker det: ”Hierarchies and system of domination are [...] reproduced to the extent that the dominant and the dominated perceive these systems to be legitimate, and thus think and act in their own best interests within the context of the system itself” (Schubert 2008:184).

I diskussionsavsnittet kommer jag att återvända till denna diskussion kring makt och dominans och resonera kring huruvida kategoriseringar och klassificeringssystem i de offentliga debatterna på olika sätt skymmer makt, auktoritet och privilegier.

Diskursanalys

I uppsatsens analys av textmaterialet kommer jag att använda ett antal diskursanalytiska begrepp utvecklade av Ernesto Laclau och Chantal Mouffe (1985). Begreppen används huvudsakligen som redskap – och som komplement till Bourdieus teori – för att ringa in och analysera de diskurser som sätts i spel i materialet.

Laclau och Mouffe arbetar med en större mängd teoretiska begrepp för att undersöka hur diskurser sätts i spel, försvaras och utmanas. Till en början kan det vara motiverat att bryta ner denna process i dess beståndsdelar. Låt oss börja med begreppen *element*, *diskurs*, *artikulation* och *moment*. Element syftar på ord som är mångtydiga i den meningen att deras betydelser är principiellt obestämda och potentiellt föränderliga; det är genom att relateras till varandra som orden får sin betydelse (Laclau & Mouffe 1985:106-107).¹⁵

Ordet ”kropp”, exempelvis, är möjligt att uppfatta som ett element, eftersom det finns många sätt att uppfatta ordet på. Inom medicinvetenskapen, exempelvis, tillskrivs ordet ”kropp” betydelse genom att relateras till andra betydelsebärande begrepp som ”patient”, ”sjukdom”, ”behandling”, ”symptom”. Det system av begrepp som länkas ihop på ett partikulärt sätt (exempelvis som här inom medicinvetenskapen) kallar Laclau och Mouffe för en diskurs. Ett ord, i det här fallet ”kropp”, betecknas vidare som moment när det fått en temporärt fixerad betydelse tilldelad av diskursen. Själva processen, där ett ord som ”kropp”, får sin betydelse inom ramen för en specifik diskurs (exempelvis den medicinska), kallar Laclau och Mouffe för artikulation (Laclau & Mouffe 1985:105).¹⁶

Mot bakgrund av ovanstående exempel kan ytterligare några begrepp presenteras: *ekvivalenskedja*, *nodalpunkt* och *flytande signifikant*. Flytande signifikanter syftar på de element som är uppenbart mångtydiga och som flera diskurser konkurrerar om att ladda med

¹⁵ Utifrån sin utgångspunkt i Ferdinand de Saussures [1857-1913] språkteorier använder Laclau och Mouffe begreppet *signifier* syftande på en term, ett uttryck eller en beteckning, och begreppet *signified* för innehållet, idén, eller det som termen betecknar (Laclau & Mouffe 1985:113).

¹⁶ Exemplet kring ”kropp” och dess betydelse i olika diskurser är hämtat från (Jørgensen & Phillips 2000:33).

innebörd (Laclau & Mouffe 1985:113; 122-127). Låt oss återgå till exemplet med kroppen. Inom alternativmedicin blir elementet ”kropp” fixerad inom ramen för en diskurs som utmanar den medicinska diskursen. En skillnad kan vara att kroppen i den förra uppfattas som enhetlig och holistisk, medan kroppen i den sistnämnda uppfattas som splittrad (vilken behandling av kroppen som sedan aktualiseras beror således till stor del på diskursivt sammanhang). Om vi till de tidigare nämnda diskurserna kring kroppen lyfter fram en diskurs med kristen prägel – inom vilken elementet ”kropp” får sin betydelse i relation till elementet ”själ” – kan vi se hur elementet kropp utgör en flytande signifikant i sammanhanget. Ordet fylls med olika – och ofta motstridiga – betydelser beroende på diskurs.

Ekvivalenskedjor syftar på de kedjor av moment som bär upp en given diskurs (Laclau & Mouffe 1985:127-134). Ofta konstrueras sådana kedjor med ett positivt led och ett negativt led. I en nazistisk diskurs, exempelvis, laddas elementet ”nazism” med innehåll i relation till de inom diskursen positiva elementen ”fosterland”, ”hembygd”, ”ordning”, etc. Samtidigt ställs denna kedja mot en kedja med negativt laddade element som ”judar”, ”humanism”, ”demokrati”, ”amerikanism”, etc.¹⁷ Nodalpunkt syftar på det moment i kedjan som är centralt placerat och bär upp de övriga; det har kopplingar till alla andra element. I den nazistiska diskursen utgör momenten ”nazism” i det positiva ledet och ”judar” i det negativa ledet exempel på nodalpunkter.

Jag har i det ovanstående försökt ge en kort översiktlig bild av Laclau och Mouffes diskursanalytiska begreppssystem. Jag ser dock inte alla begrepp som nödvändiga att skriva fram i uppsatsens analys av materialet.¹⁸ De begrepp jag främst kommer att sätta i fokus är diskurs, flytande signifikant och ekvivalenskedja.

Tillvägagångssätt och bearbetning av material

Nedan följer en redogörelse för hur jag har gått till väga för att införskaffa, sortera och avgränsa materialet. I inledningsavsnittet (s. 2-3) angav jag de grundläggande urvalskriterier som legat till grund för valet av de fyra händelser och debatter vilka tillsammans utgör uppsatsens studieobjekt.

Nästa steg blev att göra relevanta avgränsningar, sorteringar och urval. Inledningsvis började jag med att skifta mellan (i) en översiktlig inläsning av allt det material jag hittat i en given debatt och (ii) en närmare läsning av ett urval som filtrerats fram genom specifika sökord. Den förstnämnda översiktliga inläsningen gjordes för att få en övergripande förståelse av vad som har hänt, vad som har sagts, och hur debatten har fortlöpt inom olika forum. När

¹⁷ Exemplet med en nazistisk diskurs är hämtat från Bergström och Boréus (2005:317–318).

¹⁸ Detta för att inte belasta analysen med onödigt många teoretiska termer och begrepp. Begreppen element och moment exempelvis, syftar enbart på det faktum att begrepp används på olika sätt och fixeras med olika innebörd beroende på vilken diskurs de placeras inom. Nodalpunkt kan ersättas med ”i diskursen centralt placerat begrepp” eller dylik formulering.

det kommer till den närmare läsningen har syftet varit att fokusera på den specifika diskurs kring religion som uppsatsen avser undersöka och fokusera på i varje given debatt.

Ovanstående tillvägagångssätt har jag valt utifrån en läsning av metodologiskt närliggande studier. Per-Erik Nilsson, som undersökt diskurser kring sekularism i Frankrike (se tidigare forskning s. 12-13), arbetar på ett liknande sett med en inledande översiktlig läsning av ett omfattande material – politiska tal, statliga utredningar, lagtexter, mediala texter, material från fältarbete, etc. – för att därefter organisera materialet efter nyckelord som ”sekularism”, ”slöja”, ”integration”, ”Frankrike”, ”islam”, etc. (Nilsson 2012:50; 52).

Det kan vara motiverat att lite mer noggrant redogöra för hur jag har gått tillväga för att filtrera fram det mindre urvalet utifrån nyckelord som legat till grund för den närmare inläsningen. Först har jag, för varje given debatt, använt databasen Mediearkivet för att söka igenom svensk tryckt press. I sökningen har jag tillsammans med nödvändiga sökord som behövs för att ringa in den partikulära händelsen/debatten (exempelvis ”Omar Mustafa” eller ”Elisabeth Svantesson”) valt att lägga till sökorden ”religion*”, ”religiös*”, och ”sekulär*” i syfte att plocka upp artiklar som fokuserar studiens centrala kategorier och begrepp. När det gäller debatterna kring Elisabeth Svantesson och Omar Mustafa har jag även valt att lägga till sökordet ”politi*” för att få fram uttryck som politik, politisk, politiken, etc., och hur de används tillsammans med termerna religion, religiös, religionen, etc.

Beroende på debatternas respektive omfattning skiljer sig urvalet en del i storlek. För debatten kring Omar Mustafa valdes 68 artiklar från mediearkivet. För händelserna kopplade till Elisabeth Svantesson blev resultatet 38 artiklar. För omskärelsedebatten blev urvalet 49 artiklar. Kontroversen kring judisk hemundervisning genererade inte lika omfångsrikt material varav urvalet stannade vid 14 artiklar.

Från början var det tänkt att även inkludera web-baserat material. I en andra sökomgång gjorde jag, för varje given debatt, Google-sökningar för att plocka in ett materialurval från bland annat bloggar, web-tidningar och andra debattsidor. Även i denna omgång användes tidigare nämnda sökord som filter för att få fram relevanta resultat.

Efter att ha läst igenom ovanstående urval från svensk tryckt press och webbaserat material valde jag slutligen att avgränsa mig till dagstidningsmaterialet som huvudsakligt analysobjekt.¹⁹ Skälen till detta val är flera. För det första är avgränsningen relativt tydlig och definierbar. Det web-baserade materialet är givetvis intressant i sammanhanget men är samtidigt enormt omfattande; genom att inkludera detta material finns det en risk att avgränsningar och urval uppfattas som godtyckliga. Jag har således valt att ta in webbaserade artiklar i undantagsfall och då *enbart* när sådana explicit nämns i dagstidningsmaterialet och uppfattas som viktiga av dagstidningarnas aktörer. För det andra bedömer jag att debattens huvudsakliga positioneringar är väl representerade och klart påvisbara i

¹⁹ Av de artiklar som valdes från mediearkivet utifrån kategorin svensk tryckt press hörde i stort sett alla artiklar till dagstidningar.

dagstidningsmaterialet. För det tredje är det tydligt att en större mängd aktörer – med olika typer av intressen och positioneringar – tar plats i dagstidningarna. För det fjärde rymmer dagstidningarna en mångfald av artikeltyper: ledarsidor, insändarsidor, debattsidor, nyhetsartiklar, etc., vilket bidrar med ett varierat material.

Vad gäller det sistnämnda fjärde skälet till urvalet har jag samtidigt varit tvungen att begränsa mig. Det finns således en hel del möjliga sätt att kontextualisera materialet som medvetet har valts bort. Exempelvis hade jag kunnat läsa materialet utifrån dagstidningars ideologiska tillhörigheter eller utifrån positioner intagna av olika tidningars specifika kultur- eller ledarsidor. Jag hade också kunnat lyfta fram aktörer som inte är personer i större utsträckning – exempelvis förbundet Humanisterna och Socialdemokrater för tro och solidaritet – och granska representanters debattinlägg mot bakgrund av stadgar och manifest. Detta har jag till största del alltså avgränsat mig ifrån.²⁰

Vidare kan det i sammanhanget vara på sin plats att fundera något kring valet av metod – databassökning med hjälp av sökord – och hur detta val påverkar det material som filtreras fram. Jag har medvetet utgått från ett deduktivt tillvägagångssätt och redan från början gjort avgränsningar utifrån den diskurs och de kategorier jag ämnar undersöka i debatterna. Samtidigt har jag även översiktligt läst in mig på de olika debatterna utifrån ett mer omfattande material för att placera den diskurs jag vill undersöka i ett sammanhang. Det finns således inslag av dialektik – ett pendlande mellan induktion och deduktion – i det arbetssätt jag har valt. En alternativ ingång hade förstås varit att i större utsträckning gå induktivt tillväga; jag hade i så fall börjat med att läsa in mig på debatterna mer ”förutsättningslöst”, observerat hur diskurser skrivs fram och tar form, samt vilka positioner som hamnar i centrum respektive periferi. För ett exempel på detta senare arbetssätt se (Wreder 2007:36-37).

Förmodligen finns det för- och nackdelar med båda arbetssätt. Genom att från början applicera ett tydligt perspektiv och undersöka specifika diskurser ger jag till viss del upp anspråket på att kunna avgöra vad som är centralt för debatterna utifrån ett helhetsperspektiv. Samtidigt kan jag genom ett klart anlagt perspektiv och valet av en centralt placerad diskurs i större utsträckning jämföra resultatet med tidigare forskning som studerat liknande diskurser i andra sammanhang och utifrån andra materialtyper.

Det är även möjligt att diskutera hur valet av sökord styr urvalet. Diskursen kring religion är ju inte enbart uppbyggd kring själva kategorin religion, utan cirkulerar i debatterna kring flera närliggande begrepp och uttryck som privat, offentligt, politik, tro, tolerans, etc. Genom att välja kategorierna religion/sekulär som huvudsakliga sökord har jag sedan debattspezifikt kunnat granska hur diskursen kring religion kontextualiseras på olika sätt inom de fyra debatterna.

²⁰ I den mån ovan nämnda kontextualiseringar ändå förekommer – exempelvis korta presentationer av förbund eller organisationer – har jag valt att i analysen placera dem i fotnoter.

4. Analys

I detta avsnitt avser jag ge en bakgrund till, och en analys av, de fyra utvalda offentliga debatterna kring religion.

I analyserna som följer kommer jag i varje debatt att skilja mellan två huvudsakliga positioneringar. Dessa två positioneringar består, vill jag mena, i samtliga debatter av en kritiksida och en försvarssida. Samtliga debatter initieras nämligen genom att det finns ett eller flera objekt för kritik respektive försvar: nomineringen av Omar Mustafa respektive Elisabeth Svantesson, praktiken kring manlig omskärelse, samt den judiska hemundervisningen. Sålunda har jag valt att i analysen av varje debatt referera till *kritiksidan* eller *kritikpositionen* å ena sidan, och *försvaret*, *försvarssidan* eller *försvarspositionen* å andra sidan. Detta sätt att benämna positionerna är främst utformat av praktiska skäl och för att underlätta för läsaren (istället för tala om exempelvis position 1 och position 2 i varje debatt).²¹

Ovanstående praktiska kategorisering får sedan skiljas från uppdelningen mellan *ortodoxa* respektive *heterodoxa* positioner utifrån Pierre Bourdieus fältteori. Då det för varje debatt återfinns två huvudsakliga positioner kommer jag i analysen att försöka bedöma vilken som i en given debatt är att betrakta som ortodox respektive heterodox. Bedömningen bör förstås mot bakgrund av uppsatsens val av material – dagstidningsmaterial – och kan inte (utan att fler undersökningar görs) generaliseras bortom denna plattform.

Det är relativt många beteckningar, begrepp och kategorier som i analysen egentligen borde markeras med citattecken – inte minst för att illustrera deras diskursiva karaktär. Det gäller exempelvis kategorier och uttryck som religion, det sekulära, fundamentalism, extremism, privat, offentligt, tolerans, etc. Alltför många citattecken tenderar dock att gå ut över läsbarheten. Således har jag försökt att minimera citattecken till citerande av text i materialet.

²¹ Uppdelningen bör således inte uppfattas som värderande. Det jag refererar till som kritikpositionen i en enskild debatt syftar enbart på den position som i debattens inledande skede uppfattar att något är legitimt att kritisera – en nominering, en praktik, en form av undervisning – samt att viktiga värden uppfattas vara hotade. Omvänt syftar försvarspositionen på den position i de olika debatterna som formuleras för att på olika sätt konfrontera och utmana den förstnämnda positionen.

Debatten kring omskärelse av pojkar – bakgrund

På Dagens Nyheters debattsida publicerades den 18 november 2011 en artikel som krävde att regeringen skulle stoppa omskärelse av pojkar. Bland artikelförfattarna återfanns läkare, akademiker, tongivande medlemmar i förbundet Humanisterna, en politiker, en filosof och en präst i Svenska kyrkan.²² Debattörerna vänder sig framför allt mot Socialstyrelsens rapport från 2007 vilken citeras i debattinlägget angående frågan om omskärelse av pojkar. Rapporten hävdar, enligt debattörerna, att det för gruppen judar och muslimer inte finns någon intressekonflikt mellan barnets självbestämmande och föräldrarnas övertygelser. Tvärtom, menar rapporten (enligt debattörerna), är det i dessa barns intresse att bli en del av familjens tro och tradition. Just denna formulering använder sedan artikelförfattarna som utgångspunkt för att driva sin egen, motsatta, linje. I kontrast till Socialstyrelsens rapport hävdar författarna att barns individuella rättigheter – vilka innefattar rätten till kroppslig integritet – aldrig får kränkas med hänvisning till kultur, religion eller andra kollektiva identiteter. Följaktligen kräver de ”nolltolerans mot icke-medicinskt motiverade ingrepp på barn” (Bergström m.fl. 2011, 18 november).

I en replik hävdade Erik Ullenhag, företrädare för folkpartiet och (vid den här tiden) integrationsminister, att ett förbud från regeringens sida inte låg för handen. Ullenhag tog avstamp i religionsfriheten med betoning på föräldrars rätt att uppfostra sina barn enligt sin ”tro och tradition”. Ett annat skäl till att tillåta omskärelse var enligt Ullenhag det faktum att få omskurna män själva yrkade på förbud (Ullenhag 2011, 18 november). Göran Rosenberg, författare, journalist och med judisk bakgrund, kallade det påbjudna förbudsförslaget för ett ”frontalangrepp mot inte minst judendomen och judarna”. Rosenberg placerar förbudet i en tradition av intolerans och ”antijudaism”, eftersom omskärelsen, enligt Rosenberg, utgör en central del av den judiska traditionen (Rosenberg 2011, 20 december). Även Lars Dencik, professor i socialpsykologi, kritiserade den ursprungliga debattartikeln för att vara intolerant och etnocentrisk. Dencik påpekar vikten av att kunna behålla en, för den judiska identiteten och kulturen, bärande tradition. Dencik betonar i sammanhanget också barnkonventionen i frågan om nationella minoriteters (däribland judars) rätt att bekänna sig till och utöva sin egen religion (Dencik 2012, 12 januari).

I sin slutreplik på DN debatt hävdar förespråkarna för ett omskärelseförbud (för pojkar) att meningsmotståndarna glömmer barnperspektivet – och därmed barns rättigheter till kroppslig integritet. Artikelförfattarna tillstår vidare att identitet och kultur är viktigt för människor, men att vuxna inte får använda barns kroppar som medel för att nå vissa önskade – religiösa,

²² Humanisterna är en organisation som kämpar för att främja livsåskådningen ”sekulär humanism”. Utifrån organisationens hemsida (www.humanisterna.se) återfinns följande korta beskrivning: ”Humanisterna värnar om det sekulära samhället och åtskillnaden mellan religion och politik. Vi strävar efter att de mänskliga rättigheterna skall vara överordnade religiösa dogmer, normer och värderingar” (Humanisterna).

politiska eller kulturella – mål: ”Barns kroppar är av kött och blod och ska inte användas för att bli bärare av vuxnas drömmar” (Bergström, m.fl. 2011, 6 december).

Det faktum att en präst i Svenska kyrkan – Annika Borg – undertecknade den ursprungliga artikeln, kom att leda till en tvist inom kyrkan. I en diskussion på Facebook den 4 januari 2012 skrev prästen och etikprofessorn Elisabeth Gerle en kommentar riktad till Annika Borg där hon påstod att Borg rörde sig ”så nära det bruna” – syftande på debattartikeln. En person anmälde därefter Elisabeth Gerle till domkapitlet i Lund för att pröva om Gerles uttalande – genom associationer till nazism – hade skadat en prästs anseende (Qviström 2012, 12 januari).²³

Omskärelsefrågan kom att utgöra en vattendelare inom flera sammanhang. Adam Cwejman, vid den här tiden ordförande för liberala ungdomsförbundet, tydliggjorde att ungdomsförbundet valt en annan ingång än sitt moderparti i frågan.²⁴ Cwejman menade att det fanns goda skäl att på liberala grunder förbjuda omskärelse av barn med hänvisning till kroppslig integritet och självbestämmande. Dels lyfte Cwejman fram det faktum att föräldrarnas rätt att införa barn i en religiös gemenskap i fall som detta bör vägas mot andra rättigheter (med företräde för de senare), dels att själva ingreppet är irreversibelt (inte kan göras ogjort), och slutligen att religionsfriheten, i betydelsen frihet från religion, kan vägas in eftersom den omskurne genom ingreppet introduceras in i en religion han eller hon inte har möjlighet att välja bort (Cwejman 2011, 28 november).

Under sommaren 2012, några månader efter att debatten tillfälligt ebbat ut, kom en tysk dom att åter blåsa liv i frågan. Den tyska domstolen slog fast att omskärelse av pojkar var ett utslag av barnmisshandel och att religionsfriheten således inte var ett tillräckligt skäl för att tillåta ingreppet. Beslutet kom att leda till högljudda protester från judiska och muslimska samfund och fick även en viss uppmärksamhet i Sverige. Humanisterna, exempelvis, välkomnade den tyska domen och menade att ”fallet bakom domen är ett i raden av exempel där pojkar far illa på grund av sina föräldrars religiösa övertygelse och hängivelse till traditionella sedvänjor” (Humanisterna 2012, 27 juni).

Hösten 2013, slutligen, kom debatten att återigen gå ett varv i den svenska offentligheten. Den 28 september skrev barnombudsmannen Fredrik Malmberg tillsammans med företrädare för olika läkarföreningar en artikel på DNs debattsida där de hävdade att omskärelse av pojkar var försedda med påtagliga hälsorisker. Särskilt hänvisade debattörerna till att ”ledande barnläkare och barnkirurger” tillbakavisat tidigare påstådda positiva effekter av omskärelse, samt tydliggjort de skadeverkningar och risker som finns (Malmberg, Engström, Ribeiro, Söder & Wallander 2013, 28 september). Kritikerna till förbudsförslaget lät sig dock inte

²³ Utifrån artikeln i Kyrkans tidning var Elisabeth Gerles kommentar i sin helhet följande: ”Annika, du vet precis som jag att den svenska staten har en del på sitt samvete när det gäller det judiska folket. Liksom Svk [Svenska kyrkan]. Men som vi försöker göra upp med. Därför blir jag orolig o ledsen när du rör dig så nära det bruna.” (Qviström 2012, 12 januari).

²⁴ Uttalandet från Cwejman utgör uttryckligen en reaktion på Ullenhags tidigare inlägg i debatten.

övertygas. ”Att kräva förbud i svensk lag”, hävdade Peter Weiderud och Sven-Bernhard Fast i en replik på ovanstående artikel, ”kommer i sig inte att förändra mångtusenåriga traditioner som har stor betydelse för människors identitet och grupptillhörighet”. Tvärtom, enligt Weiderud och Fast, kommer det enbart medföra att ”omskärelsen förpassas till för barnet mycket riskfyllda operationer, utanför professionell medicinsk kontroll” (Fast & Weiderud 2013, 2 oktober).

Debatten kring omskärelse av pojkar – analys

I analysen av debatten kring omskärelse kommer jag att gå tematiskt till väga. Jag kommer att granska (i) hur själva sedvänjan, ritualen eller traditionen framställs, (ii) diskussionen kring religionsfrihet, samt (iii) vilka judiska identiteter som skrivs fram. Inom ramen för dessa teman försöker jag synliggöra hur diskurser kring religion tar form och bäddas in i debattens positioner.

Kritiksidan i debatten – de som kritiserar omskärelsepraktiken – uppfattar jag som tillhörande den heterodoxa positionen, medan försvaret är att betrakta som ortodoxins företrädare. Kampen är dock, som vi kommer att se, inte direkt ojämn och båda sidor har starka företrädare på sin sida.

Övergrepp eller central identitetsmarkör?

Det råder i debatten skilda uppfattningar kring hur omskärelse av pojkar bör förstås, beskrivas och kategoriseras. Tvisten kring vilka begrepp som bör användas är central. Inte minst tydliggörs detta i den DN-artikel som hösten 2011 kom att dra igång debatten. Ingressens första formulering befäster debattörernas uppfattning om vad det handlar om: ”Religiös stympning” (Bergström, m.fl. 2011, 18 november).

Det finns flera begrepp och formuleringar som används i samband med omskärelse i artikeln. Själva omskärelsen uppfattas ”villkora barns kroppsliga integritet”, det innebär en ”oåterkallelig märkning”, att man ”skär i barns friska kroppar” samt att föräldrarna ”utövar sin religion på barnet”. De som utför omskärelsen beskrivs som några som ”står vid sidan av och firar den oåterkalleliga märkningen av barnet” (Bergström m.fl. 2011, 18 november).

Det är även möjligt att undersöka hur omskärelsen placeras diskursivt genom artikelns val av jämförelser. Debattörerna lyfter fram ett fiktivt fall där ett par föräldrar tillhör en religiös rörelse som vill skära bort öronsniubbarna på sina nyfödda barn. Detta exempel antas illustrera svårigheten med gränsdragningsfall: om vi skulle tänka oss ett förbud när vi tar ställning till detta fiktiva exempel, varför resonerar vi inte likadant när det gäller omskärelse? I de argument som följer i artikeln lyfts såväl barnaga som kvinnlig omskärelse fram. Dessa exempel jämföras inte med omskärelse av pojkar, men bidrar till att sätta traditionen i relation till andra fenomen som antas väcka starkt obehag och ogillande hos majoritetssamhället.

Även andra debattörer använder dramatiska beskrivningar av manlig omskärelse. Anna Carin Leufstedt menar i en krönika i *Sydöstran* att det innebär en nedvärdering att kalla den för "omskärelse", eftersom både den manliga och den kvinnliga omskärelsen handlar om "rituell könsstympning". På insändarsidor i dagstidningar finns exempel på ett starkt ogillande kopplat till omskärelse av pojkar. Omskärelsen uppfattas höra till en "snedvriden, onaturlig och omänsklig syn på sexualiteten", utgör "ett renodlat övergrepp mot ett litet barn", samt antas vara ett exempel på "religiöst övervåld" i allmänhet (Leufstedt 2012, 16 juli).

Ovanstående beskrivningar och beteckningar kan placeras i kontrast till de som ges av meningsmotståndarna. I en ledare i *Smålandsposten* beskriver Marcus Svensson omskärelsen som "en såväl religiöst som identitetsmässigt central tradition" (Svensson 2012, 16 januari). På *Sydsvenskans* debattsida framställer John Karlsson, lärare i religionskunskap, samma tradition som "ett mindre kirurgiskt ingrepp", samt ett "religiöst påbud som funnits i mer än tusen år i två av kristendomens systerreligioner" (Karlsson 2012, 30 juli). På samma debattsida menar Brith Aspenlind, adjunkt i historia, religion och geografi, att omskärelsen handlar om att "en liten del av töjbar hud snabbt skärs bort", samt att ingreppet "har [medicinska fördelar] både för män och kvinnor hälsomässigt, men även sexuellt" (Aspenlind 2012, 30 juli). I en debattartikel i *Svenska Dagbladet* skriver Göran Rosenberg att omskärelsen "i bästa fall [är] ett medicinskt gynnsamt ingrepp och i sämsta fall ett välbeprövat (cirka tretusen år) icke-skadligt ingrepp av central kulturell och religiös betydelse för världens judar" (Rosenberg 2012, 1 februari). En liknande beskrivning ges av Lars Dencik i *Svenska Dagbladet*, där omskärelsen uppfattas vara en "definierande del i judiskt liv". Dencik menar vidare att "inga vetenskapligt underbyggda rapporter dokumenterar att *brit mila* [omskärelsen] skulle vara till skada varken medicinskt, psykologiskt eller sexuellt för de män som har blivit omskurna som spädbarn" (Dencik 2012, 12 januari).

Omskärelse (-)	Omskärelse (+)
Religiös stympning	Religiöst/identitetsmässigt central
Att villkora barns kroppsliga integritet	Mindre kirurgiskt ingrepp
Oåterkallelig märkning	Del av töjbar hud som snabbt skärs bort
Att skära i barns friska kroppar	Medicinska hälsomässiga fördelar
Utöva sin religion på barnet	Central religiös och kulturell betydelse
Rituell könsstympning	Definierande del i judiskt liv
Renodlat övergrepp	Icke-skadligt ingrepp
Onaturlig/omänsklig syn på sexualitet	Medicinska fördelar, hälsomässigt/sexuellt
Religiöst övervåld	Religiöst påbud

Tabell 1: Konkurrerande framställningar av manlig omskärelse

I ovanstående diskurser är det möjligt att se hur omskärelsen skrivs fram på helt olika sätt. Samma praktik kan bäddas in i helt olika diskurser vilket har stor betydelse för hur praktiken bedöms. Eventuella risker med omskärelsen verkar samtidigt medicinskt omtvistade, vilket leder till att debattörer från båda positioner försöker använda den medicinska diskursen till sin egen fördel.

Diskurser kring religion och religionsfrihet

I debatten kring omskärelse, men även i många andra debatter kopplade till religion och offentlighet, tillskrivs religionsfrihet ett stort värde. Jag vill här undersöka hur båda sidor av debatten skriver fram en diskurs kring religion parallellt med hänvisningar till religionsfrihet. Religionsfrihet uppfattas av många som en naturlig del i fri- och rättighetsfamiljen. De som vill inskränka denna frihet på något sätt uppfattas inte sällan ha dunkla motiv eller främlingsfientliga agendor (vi ser exempel på detta i omskärelsedebatten, men det finns givetvis många andra fall, inte minst när det gäller motståndet mot att bygga moskéer). Ett skäl till det senare kan förstås handla om att religionsfrihet ofta har en särskild koppling till minoriteters fri- och rättigheter. I föreliggande debatt är hänvisningar till religionsfrihet som något eftersträvarsvärt vanligast inom den ortodoxa position som försvarar rätten till omskärelse. De heterodoxa kritikerna har en uppenbar uppförsbacke av ovan nämnda skäl; oberoende av hur de formulerar sin kritik mot omskärelsen kommer kritiken utifrån ortodoxins perspektiv att uppfattas som ett hot mot religionsfriheten. Låt oss således börja med att undersöka diskurser kring religion och religionsfrihet såsom de uttrycks hos kritiksidan.

Det är möjligt att se hur de som ställer sig kritiska till omskärelse hanterar frågan kring religionsfrihet på olika sätt för att nå framgång på fältet. Det finns exempel på debattörer som lyfter fram religionsfrihet i positiv bemärkelse och som något skyddsvärt även i fallet med omskärelse. Rättighetssubjekt är i dessa fall inte föräldrarna utan barnet. Kristina Ljungros, förbundsordförande i RFSU, menar exempelvis att ”även barn har religionsfrihet och bör själva få bestämma religiöst eller kulturellt samfund när de är mogna för det” (Ljungros 2012, 10 januari). I en intervju publicerad i *Arbetarbladet* säger Staffan Janson, barnläkare, att ”den främsta invändningen [mot omskärelse av pojkar] är att barnet inte själv kan ta ställning”, samt att ”ingreppet kränker barnets integritet och självbestämmande över såväl den egna kroppen som framtida religiös uppfattning” (Arbetarebladet 2012, 20 februari).

Ovannämnda ingång gör det möjligt för kritikerna att ifrågasätta en del av meningsmotståndarnas inramning av debatten som religionsfrihet kontra kroppslig integritet. Staffan Bergström, Annika Borg och Christer Sturmark menar att konflikten snarare bör förstås som en vägning mellan kollektiva rättigheter, ”föräldrarnas uppfattning om religionsfrihet”, å ena sidan, och individuella rättigheter, utifrån barnkonventionen *eller* religionsfriheten, å andra sidan. I det replikskifte som utlöstes av den första debattartikeln i

ämnet skriver de: ”religionsfriheten tar sin utgångspunkt i individen – i det här fallet barnet – och inte i gruppers rättigheter att ingripa i individers liv och påtvinga dem oåterkalleliga fysiska ingrepp som inte motiveras medicinskt utan religiöst/symboliskt” (Bergström, Borg & Sturmark 2011, 17 december).

Den sistnämnda formuleringen för oss in på de perspektiv som dominerar kritiksidan när det kommer till religionsfrihet, nämligen religionsfrihetens *gränser*. Att detta uppfattas som ett kontroversiellt område illustreras inte minst av hur den kritiska positionen formulerar sig i frågan. Efter att ha mött en hel del kritik – inte minst utifrån hänvisningar till just religionsfrihet – formulerar sig fyra av de debattörer som skrev under den första debattartikeln på följande sätt:

Religionsfriheten är rätten att tro och utöva denna tro enskilt eller tillsammans med andra. Denna rätt kan aldrig inskränkas. Men religionsfriheten innebär inte att alla religiösa manifestationer är tillåtna. Därför accepteras i Sverige inte religionsfriheten som argument för rätten till månggifte, slakt av djur utan bedövning, könsstympning av flickor eller för att förhindra blodtransfusioner till barn eller avbildningar av Mohammed (Bergström, Borg, Sturmark & Westerberg 2012, 24 januari).

Glidningen från ”denna rätt kan aldrig inskränkas” till ”religionsfriheten innebär inte att alla religiösa manifestationer är tillåtna” är intressant. Uppenbarligen verkar rätten att ”utöva denna tro” ändå inskränkas när det gäller ”religiösa manifestationer” som exempelvis månggifte eller könsstympning av flickor. (Som jag ser det är det oklart huruvida detta av meningsmotståndarna uppfattas som motsägelsefullt eller generöst formulerat.) Debattörerna tydliggör också att frågan för dem inte handlar om religion per se, eftersom ”alla barn [bör] skyddas mot icke-medicinskt motiverade ingrepp oavsett skälen för dessa ingrepp”. Denna reservation är viktig; att peka ut religion som ett specialfall i avseendet hade förmodligen varit kontroversiellt utifrån fältets regler.

När det kommer till den kritiska punkten – att utmana religionsfrihetens gränser – gäller det för debattörerna att precisera sig noga. En medvetenhet om detta illustreras tydligt av Mats Olofsson på *Västerbottens-kurirens* ledarsida: ”Kritikerna, och dit får jag väl räkna mig, vill inte acceptera religionsfriheten, heter det. De blottlägger ’majoritetens intolerans’, ’representerar ett kulturellt förmyndarskapstänkande’ som förvägrar föräldrarna rätten att ge sina barn en identitet” (Olofsson 2012, 22 februari).

Kritikerna är medvetna om religionsfrihetens status. Några av dem som föreslår ett förbud är också medvetna om att det förbud de föreslår är kontroversiellt och kommer att inverka på traditioner och praktiker som är viktiga för utsatta minoritetsgrupper. Tunga, förtroendeingivande argument behövs. Det första steget är rimligen att visa att religionsfriheten ter sig absurd om den dras till sin spets. Som Borg, Sturmark och Westerberg uttrycker det i ett svar till Göran Rosenberg: ”religionsfrihet innebär inte att allt är tillåtet [...] friheten att utöva sin religion gäller inom de ramar som den sekulära staten fastställer” (Borg,

Sturmark & Westerberg 2012, 2 januari). I den mån ett sådant argument kan accepteras reser sig förstås frågan under vilka omständigheter, och med hänvisning till vilka principer, religionsfriheten behöver åsidosättas. Här är det möjligt för kritikerna att lyfta fram en princip med ordentlig bärkraft: rätten till kroppslig integritet och individuell autonomi. Särskilt rätten till kroppslig integritet uppfattas inneha ett centralt värde, vilket återspeglas tydligt hos de som sluter upp på kritiksidan i debatten.

Antropologen Talal Asad menar att diskurser kring kropp och integritet starkt präglar västerländsk kultur och ideologi.²⁵ Kroppslig integritet är ett värde få är beredda att kompromissa kring (Asad 2004:148-149). Föreställningen om att individer äger sina kroppar (och därmed utövar självstämmande över dem) är således central. Asad menar emellertid att det – ömsom implicit ömsom explicit – även cirkulerar föreställningar om rätten till sexuell njutning i det här sammanhanget:

The enjoyment of sexual intercourse is a valued part of being human; anything that interferes with that that enjoyment is in some powerful sense inhuman. It therefore becomes a matter of a human right and its violation. So there is here both an offense against the physical integrity of the body and (so it is believed) an interference with the subject's ability to experience "full" sexual pleasure. The human being owns his or her body and has the inalienable right to enjoy it (Asad 2003:149).

Ovanstående föreställning kan intressant nog även spåras i den ortodoxa positionens försvar av omskärelse där ingreppets påstådda sexuella fördelar uppfattas ha ett stort värde.

Ett centralt inslag hos kritiksidan handlar om friheten *från* religion. Detta tema är mer eller mindre tydligt förankrat i den diskurs vi redan granskat ovan. Vi ser temat artikulerat om än något implicit i kritiksidas betoning av barnets religionsfrihet. Barnets religionsfrihet – i betydelsen att själv välja sin religion – antas vara hotad när barnet i och med omskärelsen uppfattas bli *utsatt för* religion. Icke desto mindre är principen intressant och behöver en lite mer ingående analys. Krönikören Anna Carin Leufstedt som citerades i förra avsnittet uttrycker tydligt vad det handlar om: ”Att få utöva sin religion är en viktig rättighet. Men inte hur som helst och inte *på andra*” (Leufstedt 2012, 16 juli; min kursivering). I princip samma hållning förfäktas av barnkirurgen Gunnar Göthberg i en intervju i *Borås Tidning*: ”[man kan som] vuxen själv välja om man vill bli omskuren [...] annars tvingas man ju in i en religion” (Won Rydén 2011, 15 december). En insändare i tidningen *NU* undertecknad Svän Ohlson

²⁵ ”Västerländsk kultur” är dock ett besvärligt begrepp att generalisera utifrån, varav kritik kan riktas mot Asad i det här avseendet. Asad menar exempelvis att manlig omskärelse accepteras i mycket högre utsträckning än kvinnlig, delvis i och med att den förstnämnda praktiken är accepterad i exempelvis USA (Asad 2003:148). Samtidigt visar den svenska debatten på kulturella variationer i det här avseendet då inte bara kvinnlig omskärelse utan även omskärelse av pojkar väcker anstöt hos många. Oberoende av dessa variationer kan vi se hur kroppslig integritet generellt sett uppfattas som något värdefullt.

slår fast att ”omskärelse [inte] är religionsfrihet utan religionstvång”, samt att ”kulturellt religionstvång bör kriminaliseras!” (Ohlson 2011, 15 december).

Vissa debattörer är noga med att låta skadeprincipen fungera som gräns. Exempelvis uttrycker Lars Gollvik, överläkare, på *Östgöta Correspondentens* insändarsida att ”religionen är, och bör vara, en privatsak [...] varje människa ska ha rätt att fritt utöva vilken religion som helst, så länge man inte skadar andra” (Gollvik 2012, 27 februari).

Principen om frihet från religion kan naturligtvis även uppfattas gälla andra nivåer än den individuella, exempelvis den samhälleliga nivån. Lars Gollvik fortsätter: ”Religionen står inte över samhället, och vi måste därför reglera vissa av dess yttringar. I detta bör självklart ingå förbud mot omskärelse av barn och onödigt djurplågeri” (Gollvik 2012, 27 februari). Frihet från religion – kanske särskilt på en samhällelig nivå – uppfattas som ett tecken på civilisation och modernitet. På *Sydsvenskans* debattsida skriver Magnus Grabe, överläkare i urologi, att ”den religiösa traditionen [inte] får vara avgörande och styra över de kirurgiska principerna. Vi lever inte längre under faraonernas styre eller medeltiden” (Grabe 2012, 3 augusti).

Diskurser kring frihet från religion på olika nivåer länkas ofta ihop med diskurser kopplade till sekularism, det sekulära samhället och den sekulära staten. Centralt här är någon form av reglering eller kontroll. Lars Gollvik uttrycker denna princip i citatet ovan: ”vi måste därför *reglera* vissa av dess [religionens] yttringar” (Gollvik 2012, 27 februari). I en insändare i *Arbetarbladet* menar Per Helan att ”religioner [...] inte på något sätt [får] påverka regler och lagar i ett fritt, humanistiskt, modernt, upplyst och sekulärt samhälle”. Därför behövs ”en rejäl översyn av de lagar som i nutiden ger religionsfriheten för stort utrymme i ett sekulärt samhälle” (Helan 2012, 13 mars). I det här sammanhanget kan även ett tidigare använt citat från Borg, Sturmark och Westerberg förstås: ”religionsfrihet innebär inte att allt är tillåtet [...] friheten att utöva sin religion gäller inom de *ramar* som den *sekulära staten* fastställer” (Borg, Sturmark & Westerberg 2012, 2 januari; min kursivering). Vidare antas ”en sekulär stat” vara en ”förutsättning för en fungerande religionsfrihet” (Borg, Sturmark & Westerberg 2012, 2 januari). Centralt och omtvistat här är förstås hur dessa ramar definieras och hur de bör betecknas. Bör kontrollen eller regleringen vara riktad mot en *särskild* typ av fenomen, betecknad med någon av religionsdiskursens termer (religion, livsåskådning, tro, världssyn, etc.)? Ett skäl till att det är detta som avses visas genom beteckningen ”den *sekulära staten* reglerar”, varav man annars kunde ha använt enbart ”staten reglerar”.

Sammantaget kan vi se hur heterodoxins aktörer relativt väl lyckas utmana ortodoxa utgångspunkter kring religionsfrihet genom att ladda begreppet med en heterodox innebörd (betoning av frihet från religion, samt betoning av frihet till religion på individnivå).²⁶ Samtidigt kan de framställa grundläggande liberala värden – autonomi, självbestämmande,

²⁶ Som vi kommer att se tar den ortodoxa sidan i princip för givet att religionsfriheten skyddar praktiken kring omskärelse av pojkar.

barns rättigheter – som hotade. Strategin kan på flera sätt betecknas som typisk utifrån en fältanalys av Bourdieus snitt (Broady 1991:7; Bourdieu 1995:128).

Hur ser då ortodoxins hänvisningar till religion och religionsfrihet ut? Låt oss gå vidare och undersöka den motsatta positionen. Brith Aspenlind menar på *Sydsvenskans* opinionssida att ”föräldrar har rätt till filosofisk och religiös påverkan på sina barn, enligt de mänskliga rättigheterna” (Aspenlind 2012, 30 juli). Jan-Erik Lundberg menar i en insändare i *Ystads Allehanda* att religionsfriheten i en demokrati är ”starkt förankrad och att förbjuda vore ju direkt ett slag mot denna frihet”. Lundbergs inlägg kan läsas som betonande en relativt vittgående tolerans när han berör vad som möjligen skulle kunna få honom till ett förbud, nämligen om man ”direkt skadat barnet så det fått uppenbara men för livet”, samt att ”då väger det medicinska argumentet tungt”. Lundberg menar dock att ”så är väl knappast fallet” (Lundberg 2012, 31 juli). Göran Rosenberg hävdar i ett replikskifte med tidigare nämnda Borg, Sturmark och Westerberg att ett förbud mot omskärelse ”skulle av så gott som samtliga judar uppfattas som ett grovt ingrepp i religionsfriheten”. Med krav på att förbjuda omskärelsetraditionen ”som av i stort sett samtliga berörda lagliga ansvarshavare uppfattas som ett genuint uttryck för omsorg om barnets bästa” menar Rosenberg att ”förbudsivrarna” ger uttryck för en ”social ingenjörsmentalitet som knappast hör hemma i ett samhälle baserat på människors förmåga att själva ta ansvar för sina liv” och ”än mindre i ett samhälle där religionsfriheten är grundlagsfäst” (Rosenberg 2012, 1 februari).

Ulla Gudmundsson tangerar liknande teman i en krönika i *Kyrkans tidning*. Först riktar hon kritik mot en alltför individualiserad förståelsehorisont, för att sedan betona frihet och tolerans som viktiga värden: ”Ett pluralistiskt samhälle inom en sekulär, demokratisk stat är inte ett atomiserat samhälle. Religiösa samfund har, inom lagen, rätt till en frihetssfär” (Gudmundsson 2012, 23 februari). Lars Dencik funderar kring vad det egentligen är för ”motiv” som ”driver några majoritetssvenskar” att ”vilja förbjuda en för oss, men inte för dem, såväl religiöst som kulturellt och identitetsmässigt fullständigt central tradition?” (Dencik 2012, 12 januari). Dencik hänvisar sedan till FNs barnkonvention: ”barnkonventionen stadgar att konventionssatserna skall ’respektera barnets rätt att behålla sin identitet’”, vidare ”stadgar [barnkonventionen] därtill att religionsfriheten ’får underkastas endast sådana inskränkningar som är föreskrivna i lag och som är nödvändiga för att skydda den allmänna sedligheten eller andra personers grundläggande fri- och rättigheter’” (Dencik 2012, 12 januari). Vidare hänvisar Dencik till en avtalstext om skydd för nationella minoriteter:

I den avtalstext om skydd för nationella minoriteter som Sverige också ratificerat heter det: ”Parterna åtar sig att främja de förutsättningar som är nödvändiga för att personer som tillhör nationella minoriteter skall kunna bibehålla och utveckla sin kultur och bevara de väsentliga beståndsdelarna av sin identitet, nämligen religion, språk, traditioner och kulturarv” (Dencik 2012, 12 januari).

Liksom Göran Rosenberg och Ulla Gudmundsson ifrågasätter Lars Westerberg den individualism som han menar präglar kritiksidan: ”är den sekulära tanken, att ingen skall upptas i en gemenskap som han kanske sedan inte bejaktar? Eller går det bra om det inte lämnar några fysiska spår?”. Westerberg ger också uttryck för en pragmatism som präglar en stor del av försvaret; uppfattningen om att frågan varken kan behandlas ”snävt” principiellt eller kontextlöst: ”man kan inte bortse från historien. Allt för mycket tvång och lidande har redan drabbat judarna. Skall de då offras för en småsaks skull. Och på grund av samhällets oförmåga att förstå religionens psykologiska betydelse för sina utövare?” (Westerberg, 2012, 2 januari). Den sista anmärkningen i citatet är intressant. Den betonar religionens betydelse, vilken kritiksidan – och ”samhället” för den delen – antas vara okunnig om.

Det är också uppenbart att försvarspositionen ifrågasätter hänvisningar till det sekulära som kontroll- och/eller ordningsprincip. Magnus Zetterholm menar i ett svar till Staffan Bergström, Annika Borg och Christer Sturmark att ”när den sekulära staten gör ingrepp i den enskildes rätt till religionsutövning är också detta ett övergrepp”. Detta kan förstås mot bakgrund av en mer generell hållning bland de som försvarar rätten till omskärelsetraditionen; en hållning som går ut på att eventuella förändringar av traditioner, seder eller praktiker måste komma inifrån gruppen ifråga. Zetterholm skriver sålunda att ”om den globala judenheten någon gång bestämmer sig för att omtolka omskärelsen så är det förstås utmärkt. Men det beslutet måste fattas av judar och inte av företrädare för det sekulära enhetssamhället”. Intressant nog lyckas Zetterholm också kontra tidigare referenser till barnkonventionen – vilka betonat barnets rätt till integritet och självbestämmande – genom att lyfta fram följande: ”det är viktigt att notera att Barnkonventionen också betonar barnets rätt till sitt språk, sin kultur och religion” (Zetterholm 2011, 17 december).

Till viss del kanske positionerna i omskärelsedebatten såsom de här är beskrivna kan förstås utifrån en skiljelinje inom liberal teori om huruvida tolerans eller autonomi bör vara det grundläggande värdet (Kymlicka 1998). De som betonar tolerans tenderar att låta minoritetsgrupper i samhället praktisera icke-liberala traditioner, varav man överser med att grupperna därmed kan begränsa autonomin för enskilda individer inom dem. De som betonar autonomi hävdar tvärtom att toleransprincipen aldrig får leda till att icke-liberala grupper begränsar sina egna medlemmars autonomi (Kymlicka 1998:166-167). Samtidigt skiljer sig försvarare för rätten till omskärelse från en toleransfokuserad liberal position då merparten av de förra inte anser att omskärelsen i någon betydande bemärkelse utgör en allvarlig kränkning av barnets autonomi. Kanske kan det vara rimligare att uppfatta tolerans och autonomi som ytterlighetspositioner på en skala. Förstått på det senare sättet är det möjligt att placera de flesta från den kritiska positionen långt ut på autonomisidan, medan debattörer tillhörande försvaret hamnar en bit ut på toleranssidan – dock utan acceptera en villkorslös tolerans.

Det är intressant att granska hur hänvisningar till religionsfrihet, religion och sekulära principer förhåller sig till andra inslag hos de båda positionerna som kan spåras i debatten, exempelvis till ovannämnda skiljelinjer mellan tolerans och autonomi.

Hänvisningar till religionsfrihet från ena sidan – frihet till religion – blir absurd dragen till sin spets. Allt som är religiöst legitimerat kan inte vara tillåtet. Men även hänvisningar som återfinns hos den andra positionen – frihet från religion – blir också lätt orimliga i förlängningen. Ska föräldrar inte få ge sina barn en religiös uppfostran? Är religion ett specialfall som är särskilt hotande i sammanhanget? Frihet till religion liksom från religion kan, vill jag hävda, kanske snarare kan uppfattas som relativt tomma uttryck – flytande signifikanter – som kan fyllas med innehåll beroende på position. Kritiksidan kan legitimera vikten av individuell autonomi och kroppslig integritet genom att åberopa både frihet till religion (barnets rätt till självbestämmande i religiösa frågor) och frihet från religion (barnets rätt att slippa bli pådyvlat en religion eller religiös ritual). De som försvarar rätten till omskärelse kan å sin sida legitimera ett stort mått av tolerans i förhållande till minoritetsgruppers avvikande praktiker genom att åberopa frihet till religion, och då både (i) friheten att utöva religiösa traditioner, passageriter, etc., (ii) friheten att uppfostra barn i enlighet med religiös övertygelse, samt (iii) barnets rätt till ”sitt” språk, ”sin” kultur och religion enligt barnkonventionen. Religionsfrihetsdiskursen är uppenbart tänjbar för att legitimera än den ena, än den andra positionen. Detta medför att det är möjligt för båda positioner att generöst åberopa religionsfrihet – en princip som värderas högt på fältet – och därmed göra en symbolisk vinst.

Hänvisningar till ”sekulära principer” fungerar i princip på samma sätt. Kritiksidan kan legitimera autonomi och integritet genom att hävda att just dessa principer är avgörande när det gäller den sekulära statens ”nödvändiga” kontroll och reglering av religion. Motståndarsidan kan omvänt legitimera tolerans och religiösa gruppers oberoende gentemot staten genom att åberopa sekulära principer i betydelsen att staten inte bör diktera för religiösa utövare hur de ska praktisera sin religion. ”Sekulära principer” uppfattas som helt centrala av båda positioner i debatten, men är samtidigt flexibla nog för att kunna motivera positioner som står emot varandra. Det är således möjligt att se hur principer kring sekularitet, frihet till/från religion, i egenskap av att utgöra flytande signifikanter, kan böjas och fyllas med innehåll utifrån sociala agendor och fältpositioner.

Konkurrerande judiska identiteter mellan centrum och periferi

Här kommer jag att analysera vilka judiska identiteter som skrivs fram i omskärelsedebatten. Mot bakgrund av detta undersöker jag samtidigt hur debattpositionerna använder sig av olika perspektiv på judiska identiteter och den judiska traditionen för att nå framgång på fältet.

Ett genomgående tema inom debatten kan betecknas som spänningen mellan nödvändighet och kontingens med avseende på den judiska traditionen. Nödvändighet handlar om i vilken utsträckning omskärelsen uppfattas vara en *nödvändig* del av judendomen. Kontingens handlar tvärtom om judendomens flexibilitet, dess möjlighet att *förändras*. Givetvis handlar det inte om ett antingen-eller förhållande. En del försvarare för rätten till omskärelse betonar

nödvändighet, i bemärkelsen att omskärelsen är central för judisk identitet, men betonar samtidigt principiellt möjligheten till förändring. En del från kritiksidan uppfattar sig vara medveten om omskärelsens ställning, men lägger ändå tonvikten på kontingens och flexibilitet, inte sällan genom att hänvisa till omtolkningar som sker inom andra religioner.

Det är möjligt att se hur debatten tidigt aktualiserar diskussioner kring nödvändighet och kontingens. Den inledande debattartikeln (Bergström, m.fl. 2011, 18 november) saknar visserligen helt en diskussion kring detta ämne. Men så fort replikskiftena börjar ta form ser vi hur ämnet seglar upp till ytan. Det är i sammanhanget möjligt att se hur kontingensargument används effektivt för att försvara och legitimera kritiksidas heterodoxa position:

Att religiösa manifestationer har stöd i heliga texter, traditioner eller religiösa erfarenheter innebär inte att de med automatik är rimliga i exempelvis moral eller rättighetshänseende. Denna diskussion är levande inom alla religioner och har i många fall också lett till att seder och religiösa påbud har omprövats (Bergström, m.fl. 2012, 24 januari).

Angående ingreppets centrala ställning inom judendomen skriver ovanstående debattörer vidare att ”det är en märklig asymmetri att hävda att bortopererandet av ’en skinnbit’ skulle vara betydelselöst för de små barn som den sitter på men avgörande för två världsreligioners vara eller icke vara” (Bergström, m.fl. 2012, 24 januari). Här skrivs det tydligt fram en position som betonar kontingens i förhållande till judendomen och omskärelsetraditionen; riten betecknas som klart förhandlingsbar och de som tillskriver den en mer central ställning sätts här i fråga. Ställningstagandet tydliggörs i meningen efter vilken generöst proklamerar att ”judendom och islam” naturligtvis är ”oerhört mycket mer än omskärelsen av barn”.

Vidare lyfter debattörerna fram ”feministiska kritiker inom judendomen”; kritiker som ”har påtalat och kritiserat det patriarkala” i traditionen kring omskärelse, samt påtalat ”att flickor ställs utanför det förbund med Gud som omskärelsen ska manifestera”. Det finns också en intressant referens till organisationen Jewish Circumcision Resource Center som enligt debattörerna utgör ett ”stöd för judar som ifrågasätter omskärelsen”. Ett citat som debattörerna tillskriver organisationens grundare lyder på följande sätt: ”på grund av de alltför tecknen på omskärelsens skadliga effekter följer fler och fler judar sina känslor. De utgår från etik, förnuft och erfarenhet och löser sitt dilemma genom att avstå från omskärelse” (Bergström, m.fl. 2012, 24 januari). Citatet slår tydligt fast en föredömlig judisk praktik och identitet. Men implicerar samtidigt sin motsats: judar som väljer att bevara omskärelsetraditionen antas alltså inte följa sina känslor, och antas inte heller utgå från varken etik, förnuft eller erfarenhet.

Slutligen hänvisar debattörerna också till det faktum att två av de personer som undertecknade ursprungsartikeln själva är omskurna judar och kritiska till traditionen: ”så visst finns det berörda personer som är kritiska” (Bergström, m.fl. 2012, 24 januari).

Vi kan här se hur hänvisningar till inomjudisk kritik fungerar fördelaktigt när kritiksidan ska utmana den rådande ortodoxin. Oberoende av vilket värde debattörerna själva tillskriver

denna typ av kritik riktad ”inifrån” är det rimligt att anta att den har ett symboliskt värde på fältet. I den specifika debatten är det inte minst ett verktyg för att försöka dämpa anklagelser om antisemitism, etnocentrism och främlingsfientlighet.

Det finns även exempel på andra debattörer hörande till kritiksidan som betonar judiskt motiverade alternativ till den traditionella omskärelsen. Tidigare nämna Magnus Grabe, överläkare i urologi, betonar den alternativa omskärelsen utan fysiskt ingrepp, *brit shalom* (Grabe 2012, 3 augusti). Irene Nordgren, titulerad ”reformsträvande katolik i Sverige”, skriver i en artikel i *Dagen* att det ”inom såväl judendom som islam faktiskt [finns] olika uppfattningar om den religiösa aspekten av omskärelse”, samt att ”varmt troende judar kan välja Brit Shalom istället för Brit Milah”, något ”rörelsen ’Jews against circumcision’” antas vittna om genom att den, enligt Nordgren, påpekar att ”judendomen inte sitter i penis utan i hjärtat” (Nordgren 2012, 7 mars).

Även vissa föreställningar om religionens legitima plats och funktion i samhället bidrar i sin generella form till att implicit även dra upp gränser för vilka partikulära religiösa identiteter – judiska, muslimska, kristna, etc., – som är legitima respektive oönskade i samhället. Den tidigare nämnda Per Helan på *Arbetsbladets* insändarsida menar att det finns många exempel, däribland omskärelse av pojkar, på religioners ”omänskliga yttre former och ritualer som är långt ifrån den goda inre kompassens betydelse för ett bra liv”. Vidare menar Helan att ”den yttre formen och ritualerna för utövandet av respektive religion [...] i många fall [är] provocerande för oliktankande” samt att ”dessa yttre former [...] egentligen inte [hör] ihop med den inre moraliska och etiska livshållningen hos de troende” (Helan 2012, 13 mars).

Den diskurs som här tar form hos kritiksidan i ovanstående debattinlägg synliggör en folklig föreställning om religion som religionsvetaren Craig Martin typiskt förknippar med religionspsykologen William James [1842-1910]. Föreställningen betonar särskilt distinktionerna inre/yttre, religion/institution och äkta/falsk – där äkta, inre religion är något annat än yttre, falska, institutionella former:

This discursive tradition often depends on a supernatural ontology and anthropology, according to which all humans have souls and bodies, and true religion (or spirituality) is linked to the soul stuff, not the body stuff. Getting caught up in the external, secondary, bodily stuff is ultimately to miss the authentic, inward experience of the divine. [...] *This rhetoric is intrinsically polemical.* “Institutional religion” is inherently a *bad thing*, and as such it is deployed as an insult [...] One pretends to find institutional religion in the world, but one is in fact passing off one’s own evaluations under the guise of description (Martin 2014:58; 62).

Låt oss gå vidare till hur nödvändighet och kontingens behandlas utifrån den sida som försvarar rätten till omskärelse. Göran Rosenberg och Lars Dencik är relativt överens i frågan. Båda betonar starkt omskärelsetraditionens centrala ställning inom judendomen, att ett förbud mot omskärelse vore liktydigt med ett förbud mot att leva som jude (Dencik 2012, 12 januari), att ”man får leta med lupp” efter ett ”inomjudiskt stöd för ett förbud” (Rosenberg 2012, 1

februari), samt att förändring principiellt är möjlig, men alltså enbart legitim i den mån förändringen initieras *inifrån* judendomen.²⁷ Den judiska identitet som skrivs fram betonar omskärnelsen som centralt definierande element. Kontingens medges i princip, men rätten till förändring anses tillkomma den judiska gruppen enbart.

I en artikel om inifrån/utifrån-problematiken inom religionsvetenskap menar Jeppe Sinding Jensen att inifrån/utifrån distinktionen utgör en effektiv social mekanism när det gäller förhandlingar om makt, legitimitet och privilegier (Jensen 2011:46; jfr McCutcheon 2005; 2001). En kritik riktad inifrån en tradition erkänns – allt annat lika – ett högre värde och tillskrivs i allmänhet större tyngd och legitimitet i förhållande till kritik som uppfattas komma utifrån.²⁸

Vi kan se i debattinläggen ovan hur både kritiksidan och försvaret försöker använda inifrån/utifrån-diskurser till sin egen fördel. Kritiksidan försöker lyfta och betona en viss inomjudisk kritik – de lyfter exempelvis fram ett par personer som själva är omskurna och kritiska till traditionen – för att stärka sin position. Rosenberg svarar med att hävda den judiska gruppens rätt till autonomi, samt deras rätt till självdefinition. Det faktum att Sturmark, Borg och Westerberg lyfter fram en inomjudisk kritik uppfattar Rosenberg inte som ett inlägg i en inomjudisk debatt, utan snarare som ett sätt för dessa debattörer att ”undervisa judarna om hur de bör tolka sin religion”.²⁹ Genom att göra gränsdragningar mellan inifrån/utifrån på olika sätt kan debattörerna försöka vinna symboliska poäng samt stärka legitimiteten hos den egna positionen.

Sammanfattning

I omskärnsdebatten är det möjligt att se hur två starka positioner artikuleras. En heterodox position tar avstamp i individens autonomi, barns rättigheter, samt kroppslig integritet och menar att dessa värden är hotade när det gäller praktiken kring omskärelse av pojkar. Vi kan se att positionen försöker tillskriva religionsfrihetsbegreppet – vilket fungerar som flytande signifikant i debatten – ett innehåll med en betoning på individens rätt gentemot kollektivet.

²⁷ I en artikel i *Svenska Dagbladet* lyfter även Karin Hedner Zetterholm, docent i judaistik, frågan om judisk identitet, omskärelse och möjligheter till omtolkning. Hedner Zetterholm menar att någon omtolkningsprocess angående omskärnelsen inte är på gång ”inom någon av de stora judiska inriktningarna”. Hon kan således till viss del bidra med ett symboliskt kapital – genom akademiska meriter – för den sida i debatten som försvarar rätten till omskärelse. Angående möjligheten till flexibilitet inom traditionen menar Hedner Zetterholm att detta är möjligt i princip, men betonar samtidigt att omtolkningar av centrala bud föregås av långa processer där någon typ av religiös elit spelar en nyckelroll (Hedner Zetterholm 2012, 16 januari).

²⁸ Samtidigt skymmer ofta beteckningen ”inifrån” det faktum att de flesta traditioner – ideologier, diskurser, religioner, kulturer, eller vilken enhet man nu vill använda – inte är homogena. Vem som erkänns stå för en äkta röst ”inifrån” är därmed en fråga om makt och auktoritet. För en fördjupad diskussion se exempelvis McCutcheon (2001; 2005; 2007:53).

²⁹ Kanske är det möjligt för Rosenberg att göra denna poäng just för att han uppfattar den inomjudiska kritiken av omskärns traditionen som svag och marginell.

Den ortodoxa positionen i kontrast betonar tolerans och respekt för minoritetskulturer som viktigt liberalt värde och laddar begreppet religionsfrihet med ett innehåll som matchar denna position.

De judiska identiteter som skrivs fram och uppfattas som normerande följer relativt väl det mönster som debattens positioner etablerat. Kritiksidan sätter i det här sammanhanget i spel en diskurs kring religion som betonar inre aspekter (moral, etik, värderingar, ”religionen sitter i hjärtat”) framför yttre (ritualer, institutioner, etc.). Försvaret kontrar genom att betona tradition och centrala identitetsskapande element. Båda positioner försöker sedan stärka och legitimera argument och kritik genom att hänga dem på en diskurs kring inifrån/utifrån-perspektiv.

Särskilt kampen kring hur religionsfrihet bör förstås utgör ett viktigt inslag även i debatten kring judisk hemundervisning som analyseras i avsnittet som följer.

Debatten kring judisk hemundervisning – bakgrund

Hösten 2012 aktualiserades en intensiv debatt om hemskoleundervisning. Bakgrunden var att en ortodox judisk familj i Göteborg hade krävt att få hem-undervisa två flickor, 7 och 14 år gamla. Enligt flera tidningsartiklar praktiserade familjen ”strikt regler” inkluderande en större mängd dagliga böner, matregler, samt restriktioner kring hår och klädsel. Undervisningen bedrevs med hjälp av en judisk online-skola.³⁰ Den 16 oktober 2012 dömde kammarrätten till familjens fördel, vilket väckte en del uppmärksamhet då familjen tidigare fått ett tydligt nej i två instanser: stadsdelsnämnden och förvaltningsrätten. Ett viktigt skäl till kammarrättens beslut verkar ha varit att döttrarna i familjen riskerade att utsättas för mobbning och antisemitism i en vanlig skola, eftersom de tillhörde en utsatt judisk minoritetsgrupp (Hellekant 2012, 21 oktober).

Reaktionerna lät inte vänta på sig. I en artikel i Expressen, ”Hemskolning är att frihetsberöva”, konstaterar Sakine Madon att hemskolning kan leda till att barn blir offer för föräldrars religiösa och ideologiska doktriner, traditioner och sedvänjor. Madon argumenterar för att skolan i det här fallet fyller en viktig funktion i och med att den låter barnen träffa andra barn med annan bakgrund, samt att de ställs inför andra idéer, tankar och åsikter än deras föräldrar erbjuder. Det handlar, enligt Madon, om friheten för barnen att bli något annat än sina föräldrar (Madon 2012, 27 oktober).

Frihetsperspektivet med barnen i fokus hade uppenbart starka företrädare i debatten. I en artikel på Svenska dagbladets debattsida skriver Leila Qaraee att barnens rätt till skolundervisning inte får underordnas föräldrarnas krav på ”starkt religiöst präglad undervisning i hemmet”. Qaraee framhåller framför allt skolans roll i att låta barn ”inhämta och utveckla kunskaper och värden”, samt lära sig om demokratiska värderingar, människors lika värde och jämställdhet (Qaraee 2012, 1 november). En röd tråd i artikeln handlar om möjligheten att individuellt välja själv – syftande på livsåskådningsfrihet, religionsfrihet – kontra indoktrinering, religiösa normer, diskriminering och förtryck.

Även förbundet Humanisterna förfäktade vikten av barnens rätt till utbildning. I ett pressmeddelande citeras Per Dannefjord, vice ordförande för Humanisterna: ”Det kan aldrig, ur ett barnperspektiv, vara rätt att frånta barn rimliga möjligheter att fritt bilda sig egna uppfattningar om världen, att fritt söka efter sanningar om hur världen är beskaffad och inte minst få umgås med olik sinnade som står för andra perspektiv på livet” (Humanisterna 2012, 25 oktober).

Men hur blev det med föräldrarnas fri- och rättigheter? Jonas Himmelstrand, ordförande i riksorganisationen för hemundervisning, hävdar att kammarrätten gjorde rätt i sin bedömning utifrån svensk och internationell rätt. Han menar att det är irrelevant att en rad debattörer ”inte gillar denna familjs livsstil”, eftersom vi i en demokrati ”aldrig [kommer] att gilla allas beslut och livsstilar, det ligger i demokratins pluralistiska natur” (Himmelstrand 2012, 8 november).

³⁰ Se till exempel Hellekant (2012, 21 oktober) och Jaensson Wallander (2012, 24 oktober).

Under sommaren 2013 kom slutligen Högsta förvaltningsdomstolens beslut i frågan. Domstolen körde över kammarrättens beslut och nekade den judiska familjen hemundervisning. Anledningen var att det utifrån den nya skollagen från 2011 framgår att det krävs synnerliga skäl för att barn ska kunna få hemundervisning, något domstolen inte påstod sig finna i det aktuella fallet (Helander 2013, 1 juli).

Humanisterna annonserade i ett pressmeddelande att de var nöjda med Högsta Förvaltningsdomstolens dom (Humanisterna 2013 1 juli). Andra, som tidigare nämnda Jonas Himmelstrand, tog domen som intäkt för att ”hemundervisning [numera] är förbjudet”, samt att ”antalet hemundervisare som flyr från Sverige nu lär fortsätta öka” (Teglund 2013, 2 juli).

Debatten kring judisk hemundervisning – analys

I detta avsnitt kommer jag att undersöka hur debattens positioner konstruerar de huvudsakliga parter som figurerar i debatten (i) den svenska skolan (alternativt statlig/kommunal skola generellt), (ii) hemskolning eller hemundervisning. De diskurser som skrivs fram kring dessa entiteter skiljer sig relativt mycket åt beroende på position. Baserat på det material jag har undersökt menar jag att positionen som kritiserar hemundervisningen är att betrakta som ortodox. Heterodoxa, i kontrast, är således de som skrider till hemskolningens försvar.

Fokus i analysen, liksom i analysen av de övriga debatterna, handlar om hur en diskurs kring religion fungerar. I just denna debatt ser vi hur diskurser kring religion tar plats inom – och därmed kan kontextualiseras och undersökas i – schismen mellan hemundervisning och den allmänna skolan.

”Det är religionsfrihet – för barnen”

Låt oss börja med den position som intar ett kritiskt förhållningssätt till hemundervisning i debatten. På *Svenska Dagbladets* debattsida skriver Leila Qaraee, ordförande i Kvinnors nätverk, att det är ”hög tid att samhället ovillkorligen ställer sig på barnens sida”. I hennes artikel, med rubriken ”Strikt religiös tro ska inte påverka barnen”, växer det fram en generell diskurs kring religion, en partikulär framställning av religiös hemundervisning, samt en tolkning av det aktuella fallet. Angående den judiska familjens självförståelse skriver Qaraee:

Mamman uttrycker i en radiointervju att de är ”ambassadörer för judendomen” och att judisk undervisning inte bara handlar om vad de studerar utan om en livsstil. Det hon beskriver är religiösa normer som reglerar dygnets alla vakna timmar och som kraftigt begränsar barns liv och frihet (Qaraee 2012, 1 november).

Qaraee återger här en bild av religion som bryter mot ett etablerat mönster kring hur religion uppfattas vara och fungera i en liberal demokrati. Religiösa normer som kräver ansenlig tid och uppmärksamhet uppfattas som ett problem för barn som inte har möjlighet att själva välja

dessas normer. I Qaraees utvärdering av det partikulära fallet är det möjligt att se hur mer generella diskurser kring religion sätts i spel som tolkningsmönster:

Kammarrätten [tillåter] undervisning som grundar sig på starkt religiösa normer, där många religioner är intoleranta mot människor av annan religiös tro eller icke-troende och rentav slår fast att de är orena. [...] Vi på Kvinnors nätverk träffar dagligen barn och ungdomar som får sina liv begränsade och kontrollerade, utifrån kulturella och religiösa argument. Det kan handla om att inte få umgås med barn av en annan tro, att inte få idrotta med andra barn eller att tvingas bära slöja. Vi har träffat många ungdomar som bär på svåra trauman av sådant som föräldrarna, utifrån sin tro, har utsatt dem för (Qaraee 2012, 1 november).

Här skrivs fram en generell bild av religion som intolerant, kontrollerande, reglerande, begränsande och tvingande. Genom att denna diskurs kopplas ihop med hemundervisning och det aktuella fallet med den judiska familjen är det möjligt att förstå Qaraees uppfattning om hur ”barns liv och frihet” blir kraftigt begränsade av dylika undervisningsformer. Som vi kommer att se i flera av debatterna kopplas här diskurser kring religion ihop med en liberal syn på individens autonomi i kontrast till kollektiv, samfund och institutioner.

Som motvikt till problematiska religiösa normer ställer Qaraee skolan och utbildningen:

Den allmänna skolan handlar [...] inte bara om att förmedla ämneskunskaper. Skolutbildningen syftar till ”att barn och elever ska inhämta och utveckla kunskaper och värden” (skollagen, 4§). Utbildningen ska överensstämma med grundläggande demokratiska värderingar, alla människors lika värde, jämställdhet och så vidare. [...] Skolgång [...] handlar [inte enbart] om utbildning. Det finns andra stora värden som samhället måste skydda, till exempel att barn får möjlighet att träffa andra barn med olika bakgrund och möta olika livsåskådningar, för att kunna utvecklas som individer (Qaraee 2012, 1 november).

Skolan antas alltså ge möjlighet till och bidra med pluralism och mångfald för barn och elever. Men den kan även fungera som en frizon där barn temporärt slipper sina familjers kulturella och religiösa normer:

Skolan [...] kan [också] vara ett viktigt andningshål för barn. [...] Det är hög tid att samhället ovillkorligen ställer sig på barnens sida och står upp för en skola och utbildning som grundar sig på sekulära principer. Barn ska inte som i det aktuella fallet behöva underkasta sig sina föräldrars tro. Barns rättigheter måste få vara viktigare än religion. Det är religionsfrihet – för barnen (Qaraee 2012, 1 november).

Den diskurs kring religion som tar form i dessa citat aktualiserar specifika föreställningar om ”frihet” kontra ”underkastelse” i relation till ”religion” och ”tro”. Kontrapunkter till religion och ofrihet kan även läsas ut på andra ställen i artikeln, exempelvis i formuleringar som ”ett öppet och mångkulturellt samhälle” och ”möjligheten för [barnet] att få känna efter vad det själv vill med sitt liv”.

Diskursen ovan överlappar på flera sätt med en typisk upplysningsdiskurs där kategorin religion kopplas till underkastelse, dogmer, isolering, auktoritet och kontroll (Martin 2010:24). Typiskt för denna diskurs är att religion ställs i kontrast till en föreställning om individens frigörelse som autonomt subjekt (Hurd 2008:25-37).

En dylik diskurs återfinns även när förbundet Humanisterna skriker till försvar för barnens rätt till utbildning. I ett pressmeddelande citeras Per Dannefjord, vice ordförande för Humanisterna:

Gränser är svåra att dra, men extremindoktrinering och isolering av barn kan inte accepteras. [...] Det kan aldrig, ur ett barnperspektiv, vara rätt att frånta barn rimliga möjligheter att fritt bilda sig egna uppfattningar om världen, att fritt söka efter sanningar om hur världen är beskaffad och inte minst få umgås med olikinnade som står för andra perspektiv på livet (Humanisterna 2012, 25 oktober).

Flera debattörer lyfter vidare fram hur hemundervisning och religion bör kopplas till kön och det faktum att flickor riskerar att råka illa ut. På ledarplats i *Kyrkans tidning* skriver Barbro Matzols:

Man kan inte diskutera och besluta kring detta utan att först ta hänsyn till frågor som berör kön och religion. [...] Det nu uppmärksammade fallet i Göteborg handlar om att flickorna ska vara hemma. [...] Även flickor har rätt att delta i skolans alla moment. Rätt att gå i skolan är en av barnkonventionens viktigaste punkter. Skolan är den arena där samhällsgemenskap skapas och kunskapsförmedling sker. [...] Är det bra för barnen att isoleras från världen utanför det egna hemmet? Är det inte värdefullt för barn som lever i ett öppet och demokratiskt samhälle att umgås med barn av en annan tro och med andra uppfattningar? (Matzols 2012, 8 november).

Matzols markerar dock att detta utestängande från skolan inte handlar om religion i sig; tvärtom finns det olika religiösa ingångar i frågan:

Det skulle vara olyckligt om religiösa företrädare slentrianmässigt hamnar på den sida som uppfattas motarbeta individens rättigheter till förmån för kollektiva rättigheter. Här finns ju olika synsätt bland troende, såväl i Sverige som i övriga delar av världen. Kring detta behövs det mer teologisk och samhällsrelevant reflektion från Svenska kyrkans sida, men också från andra samfund (Matzols 2012, 8 november).

En liknande ingång i debatten intas av Lotta Edholm och Helene Odenjung, båda representanter för Folkpartiet, i en artikel på *Dagens Nyheter*s debattsida. Edholm och Odenjung presenterar den utmaning som samhället står inför när det gäller föräldrars krav på hemskolning. Barnens rätt till utbildning inom den kommunala skolan är hotad av konservativa religiösa föräldrar enligt debattörerna:

I förra veckan beslutade kammarrätten i Göteborg att riva upp både stadsdelsnämnden Majorna-Linné och förvaltningsrättens beslut om att inte tillåta hemundervisning för barn som tillhör en

konserverativ del av en religion. [...] Det är inte bara i Göteborg det finns konservativt religiösa föräldrar som skulle vilja hålla sina barn hemma från skolan. [...] Ofta handlar dessa fall om föräldrar som till varje pris vill hålla sina barn borta från det öppna samhället och som inte under några omständigheter kommer att vara positiva till skolgång i en skola med barn som inte tillhör samma religiösa grupp (Edholm & Odenjung 2012, 2 november).

Edholm och Odenjung betonar likt Matzols vidare att det ofta är flickor som drabbas hårdast av att bli fråntagna rätten till offentlig utbildning: ”Det kan inte vara okej att vissa elever, ofta flickor, ska hållas hemma från skolan i Sverige för att deras föräldrar inte vill att de kommer i kontakt med samhället”.

I artikeln märks också en mer implicit kritik som går ut på att religion behandlas som ett specialfall i frågan. Enligt Edholm och Odenjung är det ”inte rimligt att skollagens skärpta skrivningar tolkas så att religiösa barn kan befrias från skolplikten”. Debattörerna frågar sig följande: ”Vad ska vi skolpolitiker säga till dessa barn om 20 år? ’Du fick inte gå i skolan för att du tillhör en religiös grupp’ är inte ett acceptabelt svar” (Edholm & Odenjung 2012, 2 november).

Den ovanstående kritiken mot hemundervisning – inte minst utifrån det könsperspektiv som skrivs fram – sammanfaller i stor utsträckning med den vändning i den svenska mångkulturdebatten som skisserats av Andreas Johansson Heinö. Johansson Heinö menar att en tidigare främst nationalistisk kritik av det mångkulturella samhället har förändrats i en riktning där framför allt liberala värden uppfattas som hotade:

Det nya och verkligt utmanande med den aktuella kritiken är [...] dess idémässiga innehåll. Det är en kritik med ett starkt liberalt och demokratiskt patos, som identifierar en motsättning mellan å ena sidan liberalism, demokrati och jämställdhet och å andra sidan icke-liberala, auktoritära och patriarkala inslag i det mångkulturella samhället där de första värdena ovillkorligen måste prioriteras på bekostnad av de sistnämnda (Johansson heinö 2009:9-10).

Låt oss fortsätta med att granska kritiksidas position. Hur framställer debattörerna den kommunala skolan? Först och främst trycker Edholm och Odenjung på Barnkonventionen:

Även barnkonventionen slår fast att alla barn har rätt till utbildning och i konventionen kan vi läsa att: ”Undervisningen bör förbereda barnet för livet, utveckla respekt för mänskliga rättigheter och fostra i en anda av förståelse, fred, tolerans och vänskap mellan folken”. [...] Skolan ska vara öppen för alla (Edholm & Odenjung 2012, 2 november).

Utöver denna beskrivning av skolan hänvisar debattörerna vid flera tillfällen till ”det öppna samhället”, vilket ställs i kontrast till hemundervisning och isolering (Edholm & Odenjung 2012, 2 november). Skolan antas stå för mångfald, olikhet och pluralism, hemundervisning förknippas med isolering, tvång och likriktning. I en intervju i tidningen *Metro* menar Odenjung att ”Skolan förmedlar kunskap om olika religioner och barn ska själva ha rätt att få

bestämma hur de ska utöva sin religion”, samt att ”barn och ungdomar ska ha rätt att forma sina egna liv” (Divinyi 2012, 30 november).

I en krönika på *Göteborgs Postens* ledarsida menar Gert Gelotte att ”Friskolor på religiös grund är en bra kompromiss mellan minoritetskulturer och majoritetssamhället”. Hemundervisning däremot är mer än vad samhället kan acceptera: ”Hemundervisning där barn isoleras från världen utanför den egna religiösa gruppen är inte rimlig mångfald. Det är att låsa in barnen i föräldrarnas livsval” (Gelotte 2012, 13 november).

För en del debattörer är det av stor vikt att försvara den offentliga skolans roll i relation till hemundervisning och religion. En anonym ledarskribent på *Nerikes Allehanda* uttrycker detta på följande sätt:

Simundervisning, sex- och samlevnadsklasser och dans på idrottslektionerna. Alla är de utbildningsmoment som varje elev har rätt till. Det ska ingen – inte ens deras föräldrar – stå i vägen för. Religionsfrihetens relation till den sekulära staten är inte på något sätt friktionsfri. Ställningstaganden måste ständigt värderas och gränser måste dras. Eller som Jackie Jakubowski, chefredaktör för *Judisk Krönika*, uttryckte det på den här sidan för en tid sedan: ”Ett sekulariserat samhälle ska respektera, men inte vika sig för, religionens krav om dessa strider med det öppna samhällets normer och värderingar” (Nerikes Allehanda 2013, 2 augusti).

Mot bakgrund av ovanstående är det möjligt att synliggöra en diskurs kring både hemundervisning och den offentliga skolan.

Religion/religiös hemundervisning (-)	Den offentliga skolan (+)
Strikt religiös tro	Det öppna samhället
Religiösa normer som reglerar livet	Viktigt andningshål för barn
Begränsar barns liv och frihet	Barns rätt att forma det egna livet
Många religioner är intoleranta	Fostran i förståelse och tolerans
Inte få umgås med barn av annan tro	Möta olika livsåskådningar
Tvingas bära slöja	Självbestämmande ang. rel. utövning
Svåra trauman	Utveckla kunskaper och värden
Underkasta sig sina föräldrars tro	Religionsfrihet för barnen
Flickor ska vara hemma	Möjlighet att träffa andra barn
Barnen isoleras från världen	Kommer i kontakt med samhället
Motarbeta individens rättigheter till förmån för kollektivets rättigheter	Förbereda barnet för livet, utveckla respekt för mänskliga rättigheter
Konservativa religiösa föräldrar	Samhällsgemenskap skapas
Låsa in barnen i föräldrarnas livsval	Förmedla (ämnes)kunskaper

Tabell 2: Ekvivalenskedjor kopplade till religiös hemundervisning respektive den offentliga skolan utifrån kritikpositionen

De flesta av ovanstående debattörer markerar med någon typ av etikett – som exempelvis beteckningen ”konservativ” – att det handlar om en viss typ av religion. Leila Qaraaes artikel kan som undantag och utifrån en viss läsning ge uttryck för en mer generell religionskritik. Samtidigt är hon noga med att betona religionsfrihet ”för barnen”.

”En förkärlek för kollektivistisk barnuppföstran i statlig regi”

Låt oss förflytta fokus till den sida som ser mer positivt på hemundervisning. De flesta tillhörande denna position i debatten använder en utpräglad liberal argumentation med utgångspunkt i föräldrarnas rätt och frihet att erbjuda sina barn en utbildning hemifrån. I en kolumn på *Svenska Dagbladets* ledarsida kritiserar Paulina Neuding de skäl Kammarrätten åberopade för att godkänna hemundervisningen för den judiska familjen:

Det är synd att beslutet överhuvudtaget måste grundas på rädsla och risker [risken för att barnen hörande till den judiska familjen utsätts för mobbning], snarare än föräldrarnas vilja och förmåga att ge barnen en bra utbildning. Det har gjorts en omfattande forskning kring hemskolning i USA, och erfarenheten därifrån visar att detta knappast är en rörelse för föräldrar som vill låsa in sina barn i källaren [...] Endast en tredjedel av föräldrar som hemskolar sina barn anger religion som anledning. Bland annat finns det en vänsterrörelse, ”unschoolers”, som förespråkar en fri pedagogik med utgångspunkt i barnets nyfikenhet (Neuding 2012, 2 november).

Neuding skriver fram en helt annan bild av hemundervisning. För kritiksidas är hemundervisning förknippad med en strikt och hård religiös fostran. Neuding kontrar genom att lyfta fram exemplet USA där hemskolning är en mer normaliserad företeelse – och inte heller strikt kopplad till religion.

Annelie Enochson, Tuve Skånberg, Magnus Göransson och Mats Tunehag, fellows vid Claphaminstitutet, skriver i en debattartikel i tidningen *Dagen*, med anledningen av händelserna kring den judiska familjen, att föräldrarna ”bör ha rätt att tillförsäkra sina barn sådan utbildning och undervisning som står i överensstämmelse med föräldrarnas religiösa och filosofiska övertygelse”. Denna positionering uppges vara hämtad från Europakonventionen om mänskliga rättigheter. I kontrast till Sverige menar debattörerna att hemundervisning är tillåtet i ”större delen av den demokratiska världen”. I USA, menar debattörerna vidare, anses ”variationen av pedagogik, ämnesval och inriktning vara en självklar del av ett pluralistiskt samhälle” (Enochson, Skånberg, Göransson & Tunehag 2012, 13 december).

En av författarna till ovanstående artikel, Annelie Enochson (som också är riksdagsledamot för Kristdemokraterna) tydliggör sin position i en intervju i *Metro*: ”Familjen [den judiska familjen i Göteborg] tillhör en minoritet och vi har religionsfrihet i landet så länge barnen är knutna till en skola, gör nationella prov och skolan sätter betygen så ska det vara okej” (Divinyi 2012, 30 november).

På ledarsida i *Smålands-Tidningen* menar en anonym ledarskribent att de aktuella svenska förhållningssätten kring hemundervisning – med den judiska familjen som exempel – synliggör en spänning mellan individualism/frihet och kollektivism/likriktning i traditionell svensk politik.

Numera krävs ”synnerliga skäl” [för att få bedriva hemundervisning] och enligt förarbetena till lagen är inte föräldrarnas religiösa eller filosofiska övertygelse ”synnerliga skäl”. Det är därför Högsta förvaltningsdomstolen i somras fastställde beslutet att en ortodox judisk familj i Göteborg inte får fortsätta att hemundervisa barnen, trots att de gjort detta under flera år med goda resultat (Smålands-Tidningen 2013, 21 augusti).

Skribenten är särskilt upprörd över att den borgerliga regeringen påtagligt försvårat för hemundervisning.

Om en socialdemokratisk regering hade förbjudit hemundervisning hade det varit mindre oväntat, socialdemokrater brukar inte hylla individens frihet och har ända sedan Alva Myrdal haft en förkärlek för kollektivistisk barnuppfostran i statlig regi. Men att en borgerlig regering och en liberal utbildningsminister förbjuder hemskolning är häpnadsväckande. Det måste ha slagit slint rejält när den positiva rättigheten (”rätten att få”) till gemensamt finansierad och organiserad utbildning överordnas den negativa rättigheten (”rätten att slippa”) att få ordna barnens utbildning efter egen övertygelse (Smålands-Tidningen 2013, 21 augusti).

Liksom flera debattörer på denna sida i debatten förespråkar ledarskribenten emellertid inget ”anything goes” när det gäller hemundervisning, utan hänvisar till läroplan och kunskapsmål som minsta gemensamma nämnare. Utifrån denna grundhållning riktas skarpa sanktioner mot meningsmotståndarna:

Det viktiga borde vara att barn i Sverige får en utbildning som följer läroplanen och att de når kunskapsmålen. Det har uppenbarligen fungerat tidigare att kontrollera att de hemskolade familjerna lever upp till dessa krav. När regeringen och Jan Björklund piskar alla familjer in i samma mall är det motsatsen till frihet (Smålands-Tidningen 2013, 21 augusti).

Även i tidningen *Barometern* får regeringen hård kritik från en anonym ledarskribent. Denna gång handlar det framför allt om en bristande tolerans för det andra människor upplever som viktigt:

För i praktiken har också liberaler i sin iver att förbättra samhället visat påfallande okänslighet för vad andra människor värdesätter – intolerans, med andra ord. Jämställdhetsminister Nyamko Sabuni (FP) har i familjepolitiken haft inställningen att valfrihet är bra så länge föräldrarna väljer rätt. Skolborgarrådet i Stockholm Lotta Edholm (FP) har underkänt judisk-ortodoxa barns rätt till hemskolning och därmed till ett ur religiöst perspektiv autentiskt liv (Barometern 2012, 10 november).

På *Västerbottens-Kurirens* debattsida återfinns ett replikskifte angående kontroverserna kring den judiska familjens krav på hemundervisning. Korrespondensen förs mellan tidningens debattredaktör Mats Olofsson och en insändare med namnet Magnus Lindborg. Lindborg ifrågasätter Olofssons hemundervisningskritik och menar att Olofsson missuppfattat begreppet religionsfrihet:

Religionsfrihet är inte frihet från religion som Olofsson tycks tro, utan frihet att få uttrycka sin religion. Det innebär också att föräldrarna har rätt att uppfostra sina barn i enlighet med sin tro. Det är förbryllande att liberaler som gärna talar om pluralism och tolerans, i praktiken motverkar pluralism och tolerans. Man tolererar alla som tycker rätt saker. [...] Familjer [...] lämnar Sverige idag, eftersom de inte vill att deras barn ska undervisas av lärare som inte har förståelse för deras tro eller kultur (Lindborg 2012, 9 november).

Vidare menar Lindborg att det finns en överdriven tilltro till den offentliga skolan, något han finner problematiskt. Dels varierar kvalitén på undervisningen, dels formas alla i samma mall:

Familjer som hemundervisar sina barn får betydligt högre krav på sig än de offentliga skolor dit vi skickar våra barn (alla känner vi ju till de dåliga lärarna som får fortsätta år efter år). [...] I en skolklass kan elever som bäst räkna med 5 procent av lärarens tid, eftersom gruppen är stor. [...] Det är inte så farligt, Mats Olofsson, att låta föräldrar själva få besluta vad som är bäst för deras barn. Det kan till och med tänkas att sann pluralism kan berika samhället, till skillnad från vad den konformism du eftersträvar historiskt har bidragit med! (Lindborg 2012, 9 november).

I princip samtliga debattörer på försvarssidan lyfter fram vikten av läroplanen och fastställda kunskapsmål som en grundläggande gemensam nämnare när det gäller barns utbildning. Detta är givetvis en viktig reservation; allt kan inte vara tillåtet när det gäller friheten till hemskolning. Således är både den ortodoxa och den heterodoxa sidan i debatten till stor del överens om läroplanens giltighet i sammanhanget.

Det kan vara intressant att sammanställa några nyckelformuleringar från den diskurs som tar form hos de heterodoxa som försvarar rätten till hemundervisning.

Religiös hemundervisning (+)	Den offentliga skolan (-)
Föräldrarnas vilja/förmåga att ge barnen en bra utbildning	Kollektivistisk barnuppfostran i statlig regi
Tillförsäkra barn utbildning utifrån religiös och filosofisk övertygelse	Elever kan räkna med 5 procent av lärarens tid
Tillåtet i större delen av den demokratiska världen	Motverkar Pluralism och tolerans
Variation av pedagogik, ämnesval, inriktning	Elevgruppen är stor
Självklar del i ett pluralistiskt samhälle	Okänslighet för vad andra värdesätter
Frihet att få uttrycka sin religion	Frihet från religion
Goda resultat	Dåliga lärare år efter år
Negativ rättighet, rätten att slippa	Positiv rättighet, rätten att få
Individens frihet	Motsatsen till frihet
Ordna barnets utbildning efter övertygelse	Gemensamt finansierad utbildning
Ett ur religiöst perspektiv autentiskt liv	Har inte förståelse för barns tro/kultur
Fri pedagogik	Piskar in alla familjer i samma mall
Pluralism och tolerans	Intolerans
Sann pluralism	Konformism

Tabell 3: Ekvivalenskedjor kopplade till religiös hemundervisning respektive den offentliga skolan utifrån försvaret

Precis som i omskärelsedebatten ser vi tydligt hur begrepp som religionsfrihet, tolerans, pluralism, öppenhet och rätten till självbestämmande, alla kan böjas och modifieras för att passa en partikulär debattposition. Frihet till respektive frihet från religion används retoriskt på i princip samma sätt som i den föregående debatten. Tvisten kring hemundervisning synliggör således tydligare begreppens status som *flytande signifikanter*; tomma kategorier som kan fyllas med innehåll utifrån position.

Liberala principer, vidare, åberopas från både den ortodoxa kritiksidan och den heterodoxa försvarspositionen. En viktig kamp förs kring vilken position som ska förstås och erkännas som mest respektive minst frihetsbejakande. Underliggande denna kamp finns den gemensamma *doxan*: föreställningen om frihet, självbestämmande och autonomi som ett centralt värde.

I debatten omfattar hemskolningskritikerna även åsikten att barn har rätt till utbildning i en offentlig skola. Hemundervisning bör enligt flera av dessa debattörer förbjudas med hänvisning till att detta förhållningssätt bäst stämmer överens med principen om barns rätt till livsåskådningsfrihet/religionsfrihet samt rätten att inte bli påtvingade partikulära ideologier, normer, värderingar och synsätt som de inte själva har valt.

Argumentet skymmer emellertid det faktum att den svenska offentliga skolan i sig bär på ett värdesystem (styrdokument, läroplan, värdegrund, etc.) som redan från början omfattar respektive utesluter vissa normer/värderingar och därmed begränsar pluralismen och friheten. De som förespråkar skolplikten och den offentliga utbildningen *förutsätter* således implicit att barnen blir ”påtvingade” partikulära normer och värderingar. Detta syns exempelvis i Leila Qaraaes beskrivningar av den kommunala skolans uppgifter: ”fostran i förståelse och tolerans”, ”utveckling av kunskaper och värden”, samt ”att odla respekt för mänskliga rättigheter” (Qaraae 2012, 1 november). Men då dessa normer och värderingar harmonierar med majoritetssamhällets uppfattningar, uppfattas de inte som ”påtvingade”; tvärtom osynliggörs de i framställningen eftersom de är *förankrade i dominerande lokala bakgrundsnormer*. Det är mot bakgrund av detta jag menar att exempelvis Per Dannefjords inlägg kring barns rättigheter bör förstås: ”rimliga möjligheter att fritt bilda sig egna uppfattningar om världen, att fritt söka efter sanningar om hur världen är beskaffad” (Humanisterna 2012, 25 oktober). Den omåttligt generösa frihet som här kommer till uttryck begränsas givetvis på en mängd olika sätt av den offentliga skolans regler, värderingar, kunskapsideal och normer.³¹

Typiskt för den liberala frihetsdiskurs här ovan är vad Craig Martin kallar för ”imposition objection”: föreställningen om att någon samhällsinstitution, exempelvis staten, lagstiftningen, någon religiös församling, familjen eller skolan, bör avstå från att påtvinga medborgare särskilda ideologier, värderingar, religiösa uppfattningar, etc. Ofta används argumentet tillsammans med föreställningar om neutralitet och opartiskhet. Martin menar dock att denna typ av argument i praktiken ofta med *nödvändighet* behöver dölja vissa premisser för att behålla sin generösa karaktär:

However, when treating controversial matters liberals invariably depend upon controversial premises, to which [...] opponents do not agree. In order for their conclusions to remain persuasive, liberals must mask or deemphasize the use of controversial norms, both because they are controversial, and because the deployment of controversial norms in justification for legislation would appear to constitute an ”imposition” of partisan values, and would therefore ruin the appearance of generosity (Martin 2010:132).

Martins analys handlar om konfrontationer mellan hegemoniska kristna normer i USA och liberala diskurser kring neutralitet och opartiskhet.³² Resonemanget kan dock lika väl

³¹ Detta givetvis förutsatt att exempelvis Dannefjord ställer sig bakom skolans nuvarande normer och regler. Det kan ju också vara så att Dannefjord förespråkar en skola som försöker att inte påverka barn värderingsmässigt eller kulturellt.

³² Martin försöker i sitt resonemang synliggöra brister i en liberal kritik av hegemoniska kristna normer i det amerikanska samhället. Istället för att substantiellt kritisera kristna ideologier och föreställningar hänvisar liberaler till ”imposition objection” och menar att problemet med konservativa kristna inte ligger i deras ideologis innehåll, utan snarare i det faktum att de försöker trycka på andra medborgare sina värderingar, ideologier, trosföreställningar och synsätt. Själva menar dessa liberaler föredömligt att de inte önskar trycka på

tillämpas på debatten kring hemundervisning som här ligger för handen. Argumenten för rätten till offentlig utbildning (åtminstone utifrån hur utbildningssystemet i Sverige i dag är beskaffat) måste, om de generöst vill framstå som maximalt frihetliga och neutrala, *dölja det inslag av ofrånkomlig ofrihet denna utbildning medför*.

En konsekvens av ovanstående resonemang är att argumentet blir mindre tilltalande utifrån meningsmotståndarnas perspektiv, nämligen de som är övertygade om hemundervisningens legitimitet. Även om de lokala normer som utbildningssystemet genomsyras av tas för givna av de debattörer som förfäktar dess roll, är det inte säkert att dessa normer erkänns eller uppvärderas av hemundervisningens förespråkare. Särskilt misstänksamma kommer förmodligen de föräldrar vara som förespråkar en syn på samhället och människan vilken helt eller delvis utmanar de lokala normerna och värderingarna kopplade till majoriteten. Det statliga eller kommunala utbildningssystemet brist på neutralitet tas sannolikt istället som intäkt för varför föräldrarna måste erkännas rätten att fostra och utbilda sina egna barn.

Sammanfattning

Debatten tar avstamp i en kritik av religiös hemundervisning varav kritiksidan lyfter fram viktiga liberala värden som hotade: jämställdhet, individens frihet och rätt till offentlig utbildning. Liksom i omskärelsedebatten laddar de båda debattpositionerna begreppet religionsfrihet med ett innehåll som passar den egna agendan. Det är samtidigt tydligt att hemundervisningens kritiker utgör den ortodoxa positionen; detta märks inte minst genom att en stor del av den offentliga skolans normer tas för givna och uppfattas som naturligt positiva.

För den heterodoxa positionen – hemundervisningens försvarare – framstår det som angeläget att i kontrast försöka skriva fram den offentliga skolan i betydelsen statlig kontroll, ofrihet och auktoritet. Tolkningsmönstret individen kontra staten är centralt hos försvaret.

Diskurser kring frihet tar stort utrymme i debatten. Friheten att välja eller välja bort ideologi, religion, livsåskådning, etc., uppfattas som helt central. Samtidigt innebär generösa hänvisningar till frihet att debattens ortodoxa position saknar övertygande argument för att kunna försvara den offentliga skolans socialiserande roll.

sina värderingar och synsätt på någon, varav andra uppmuntras att följa denna princip. Det är emellertid här Martin menar att kontroversiella premisser undantrycks: den liberala positionen bekänner sig i princip alltid ändå *implicit* till någon typ av värdesystem (ett värdesystem som dessutom underkänner en del substantiella inslag i ovanstående kristna ideologier), och kan förespråka eventuell pluralism först inom ramen för detta. Martin ser den liberala strategin i det här sammanhanget som ineffektiv, eftersom de dolda premisserna utmanar hegemoniska kristna normer, varav konservativa kristna ser få anledningar till att gå med på argumentationens rimlighet (Martin 2010:128-136).

I de två debatterna som följer går vi över till att granska föreställningar om religion och politik i den svenska offentliga debatten kring religion. Först ut, i nästa avsnitt, är debatten kring nomineringen av Omar Mustafa till Socialdemokraternas partistyrelse.

Debatten kring Omar Mustafa – bakgrund

Den 7 april 2013 valdes Omar Mustafa in i socialdemokraternas partistyreelse som suppleant. Dagen efter, den 8 april, publicerades en artikel på den antirasistiska tidskriften *Expos* websida där Omar Mustafa kritiserades för att han, i egenskap av ordförande för Islamiska Förbundet, bjudit in de egyptiska muslimska auktoriteterna Salah Sultan och Ragheb Al-Serjany; auktoriteter som i andra sammanhang uppmärksammats för antisemitiska uttalanden och åsikter (Vergara 2013, 8 april).³³ Kopplingarna mellan Omar Mustafa, Islamiska Förbundet och antisemitism fördjupades i *Expos* artikel genom en hänvisning till en konferens arrangerad av bland annat Islamiska Förbundet bara någon vecka innan Omar Mustafa valdes in i styrelsen.³⁴

Den 9 april publicerade aftonbladet en debattartikel av Willy Silberstein, ordförande i Svenska kommittén mot antisemitism, SKMA. Silberstein undrar hur socialdemokraternas partiledare Stefan Löfven förhåller sig till den anförda kopplingen mellan Omar Mustafa, Islamiska Förbundet och antisemitiskt präglade aktörer, mot bakgrund av att Omar Mustafa valts in i partiets styrelse (Silberstein 2013, 9 april).

Den 10 april kommenterade Omar Mustafa kritiken som riktats mot honom. Mustafa markerade starkt avstånd mot antisemitism, hets mot folkgrupp, och annan typ av antijudisk propaganda, vilken associerats med honom på olika sätt; åsikter som enligt Mustafa strider mot såväl hans egen som Islamiska Förbundets värdegrund (Dagens Nyheter 2013, 10 april).³⁵ Socialdemokraternas partiledare Stefan Löfven godtog någon dag senare Mustafas avståndstaganden från antisemitism, om än med förbehållet att Mustafa skulle ”fortsätta att leva upp till det, på samma sätt som alla andra i partiet” (Holmqvist 2013, 11 april).

Sent på lördagskvällen den 13 april förklarade Omar Mustafa att han tänkte lämna alla uppdrag inom det socialdemokratiska partiet (Dagens Nyheter 2013, 13 april). Veronica Palm,

³³ Sultan ska exempelvis i tv-kanalen Al-Jazeera ha hävdat att judar under påsken begår ritualmord på kristna för att senare använda blodet i osyrat bröd, medan Al-Serjany verkar ha påstått att judarna kontrollerar internationella medier. Utöver kritiken mot antisemitism har talarna även kritiserats för homofientliga uttalanden av Anders Selin, representant för hbt-socialdemokrater (Selin 2013, 17 april).

³⁴ På konferensen talade bland andra Yvonne Ridley, brittisk muslimsk journalist, och Azzam Tamimi, brittisk-palestinsk akademiker och politisk aktivist. Enligt Expo har båda i andra sammanhang gett uttryck för antisemitiskt tankestoff.

³⁵ Den 11 april skrev Omar Mustafa ett brev till aftonbladet för att förtydliga sin position och ge en förklaring till de kontroversiella inbjudningarna. Syftet med inbjudningarna var enligt Mustafa att gå i ”dialog med väletablerade muslimska föreläsare världen över, utan att för den delen dela alla deras åsikter”. Samtidigt ger Mustafa kritikerna rätt i att sådana talare inte bör bjudas in, om de inte på ett tydligt sätt tagit avstånd från tidigare antisemitiska yttranden, med tillägget att ”detta behöver vi vara mycket bättre på att säkerställa” (Goldberg 2013, 11 april).

ordförande i Stockholms arbetarekommun, och Olle Burell, kommunsekreterare, hade då uppmanat Mustafa att lämna partistyrelsen.³⁶

Kritiken mot Omar Mustafa och Islamiska Förbundet

Innan Omar Mustafa avgick från sina uppdrag inom Socialdemokraterna hade ytterligare kritiska punkter framträtt på olika mediala plattformar. I Aftonbladets web-teve-program Partiprogrammet hävdade Mona Sahlin att Mustafa själv hade uttryckt antisemitiska åsikter (Aftonbladet 2013, 11 april).³⁷ Mustafa anklagades även för att – i en debatt i Sveriges Radio (Studio Ett 2010, 24 mars) – ha försvarat en imam vid namn Sheik Abdullah Hakim Quick som fördömt homosexualitet (Schreiber 2013, 11 april).³⁸

Utöver den kritik som riktades direkt mot Mustafa själv, kom ett stort fokus att ligga på Islamiska Förbundet – och indirekt på Omar Mustafa som ordförande. Genom en artikel på debattsidan *Newsmill* fick Socialdemokraten Vivianne Macdisi igång en debatt om synen på kvinnor inom Islamiska Förbundet. Macdisi uppmärksammade i artikeln dokumentet ”den muslimska familjestadgan” på Islamiska Förbundets hemsida; ett dokument som enligt Macdisi gav uttryck för stereotypa framställningar av familj och könsroller, samt ett skillnadstänkande kring kvinnor och mäns rättsliga status. Mot bakgrund av detta dokument menade hon att Mustafa borde, som ordförande i förbundet och samtidigt på uppdrag för Socialdemokraterna, ta avstånd från dylika värderingar (Macdisi 2013, 12 april).

Bahareh Andersson, muslimsk feminist, fäste i en artikel på *Newsmill* uppmärksamhet mot vad hon uppfattade som islamisternas intåg i olika politiska partier, varav hon exemplifierade med fallet Omar Mustafa och socialdemokraterna.³⁹ Huvudtesen hos Andersson handlar om att det finns en större europisk trend, där islamiska föreningar som ingår i

³⁶ Hur detta gick till finns det flera versioner om. Enligt Veronica Palm handlade det om att Mustafa i den interna utredningen inte tillräckligt tydligt tog avstånd från att bjuda in talare med ”extrema” åsikter inom ramen för Islamiska Förbundets konferenser (Dagens Nyheter 2013, 18 april). Enligt Mustafa ansåg partiledningen att man inte kan förena ett parti-uppdrag med ett uppdrag i det muslimska civilsamhället. Mustafa menade att denna hållning från partiet utgjorde en ”skrämmande signal till muslimer och andra troende socialdemokrater” (Dagens Nyheter 2013, 13 april). Vissa spekulationer dök upp som gick ut på att Palm blivit utsatt för påtryckningar från partiledningen till att förmå Mustafa att avgå. Palm förnekade detta och menade att det helt och hållet var arbetarekommunens beslut.

³⁷ Sahlin kritiserades sedan för detta då påståendet verkade sakna grund; se t.ex. en analys av källkritiken kring Omar Mustafa affären av statsvetaren Ulf Bjereld (2013, 13 april).

³⁸ Omar Mustafa, som då var representant för Sveriges Unga Muslimer (SUM), påstod i sammanhanget att homosexuella har rätt att leva efter sin livsstil, men att denna livsstil inte är förenlig med islamiska principer. Mustafa vidhöll att islamiska samfund måste erkännas rätten att definiera sina egna riter och vigseltraditioner. Anders Selin, förbundsordförande Hbt-socialdemokrater Sverige, ifrågasatte, mot bakgrund av debatten i studio ett, Mustafas uttalanden om islam och homosexualitet, då han menade att dessa uttalanden öppnar upp för diskriminering och förtryck av homosexuella inom den islamiska komuniteten (Selin 2013, 17 april).

³⁹ Tesen att islamister tar sig in i europeiska politiska partier hänvisar Andersson till socialantropologen Aje Carlboms uttalanden i dokumentären *Slaget om muslimerna* (Rubar 2009).

paraplyorganisationen Federation of Islamic Organisations in Europe (FIOE) – däribland Islamiska Förbundet – antas verka utifrån en strategi, utarbetad av den muslimska ideologen Yusuf al-Qaradawi, med målet att infiltrera europeisk politik (Andersson 2013, 9 april).⁴⁰

Försvaret av Omar Mustafa och Islamiska Förbundet

Relativt tidigt i debatten kring nomineringen av Omar Mustafa började det även höjas röster till Mustafas försvar. När avgången var ett faktum märktes en tydlig splittring inom det socialdemokratiska partiet. På Svenska Dagbladets brännpunkt argumenterade 29 socialdemokrater⁴¹ för att Omar Mustafa blivit orättvist behandlad utifrån två huvudsakliga punkter: (i) han hade utsatts för orimliga krav på upprepat avståndstagande från antisemitism och andra uppfattningar, krav som andra personer i en liknande situation inte hade behövt uppfylla, och (ii) Mustafa antogs, i större utsträckning än andra under liknande förhållanden, hysa samma åsikter som sina inbjudna gäster (exempelvis de muslimska auktoriteter som bjudits in till Islamiska Förbundet). Mot bakgrund av detta berördes den principiella frågan kring i vilken utsträckning det är möjligt att bjuda in personer med åsikter man inte delar för att gå i dialog och/eller debatt med dem. Vidare menade författarna till artikeln att punkt (ii) var ett uttryck för strukturell rasism i och utanför partiet.⁴² Slutligen speglades debatten även utifrån socialdemokraternas relation till det muslimska civilsamhället. Här talades det om ”en

⁴⁰ Al-Qaradawi har varit aktiv i det Muslimska brödrskapet i Egypten, och Andersson menar att FIOE utgör länken mellan brödrskapet, al-Qaradawi och Islamiska Förbundet. En liknande koppling hävdades även av socialdemokraten Carina Hägg, som påstod att Islamiska Förbundet var Muslimska brödrskapets gren i Sverige, samt att Omar Mustafa var tvungen att välja mellan socialdemokraterna och islamismen (TV4Nyheter 2013, 12 april).

⁴¹ De som undertecknade var: Katina Staf, sammankallande i Stockholms arbetarekommuns valberedning, Joel Ensjö, ordinarie ledamot Stockholms arbetarekommun, Linnea Björnham, förbundsstyrelseledamot Socialdemokratiska kvinnoförbundet, Emma Lindqvist, ledamot kommunfullmäktige Stockholm, Amne Ali, ordförande SSU Stockholm, Robert Johansson, vice ordförande SSU Stockholm, Rana Carlstedt, ledamot kommunfullmäktige Stockholm, Peter Burström, ledamot SSU:s förbundsstyrelse, Riad Aliefendic, ledamot SSU:s förbundsstyrelse, Lawen Redar, ersättare Stockholms arbetarekommuns styrelse, Kristoffer Hernbäck, ersättare i Stockholms arbetarekommuns styrelse, Mattias Vespä, förbundssekreterare SSU 2005-2011, Talla Alkurdi, presidieledamot Socialdemokratiska studentförbundet, Anna Ardin, styrelseledamot Hjärta – troende socialdemokrater, Lovisa Andersson, styrelseledamot Hjärta – troende socialdemokrater, Alexander Akhlaghi, styrelseledamot Hjärta – troende Socialdemokrater och ordförande för Socialdemokratiska Palestinavänner i Stockholm, Claes Muschkin, ledamot Fackliga utskottet Stockholms arbetarekommun, Emil Svensson, ersättare (S) Idrottsnämnden Stockholm, Jonas Bergström, ordförande Ung Kristen Vänster, Marta Axner, styrelseledamot International League of Religious Socialists, Anton Landehag, fd ordförande Ungdom mot rasism, Emma Almgren, redaktionsmedlem Tiden, Gustav Johansson, fd vice ordförande Sveriges ungdomsråd 2009-2012 och fd styrelseledamot LSU 2011, Maja Nordström, Laboremus, Yasmin Hussein, Laboremus, Daniel Carlstedt, Handels-sossen Stockholm, Mikael Hedström, styrelseledamot Örgryte-Härlanda Socialdemokratiska krets, Göteborg och Christoffer Ivarsson, socialdemokrat Lund.

⁴² Som exempel lyfter artikelförfattarna fram det faktum att ingen associerade Stina Dabrowski med idéer från sajten Avpixlat, trots att hon bjöd in företrädare för sajten till Publicistklubben.

ung framtidsinriktad folkrörelse som engagerar tusentals muslimer i Sverige” där Mustafa berömdes för att ”i en ofta konservativ kontext [välja] att driva de frågor han som socialdemokrat tror på, däribland homosexuellas rättigheter, kamp mot antisemitism och kamp för jämställdhet”.⁴³ Artikelförfattarna tycktes mena att förtroendet för socialdemokraterna inom denna ”folkrörelse” hade skadats allvarligt i och med Mustafa-affären och dess hantering (Staf m.fl. 2013, 15 april).

Ett liknande fokus framkom i Peter Weideruds artikel på DNs debattsida den 16 april. Weiderud jämförde Islamiska Förbundets inställning till homosexualitet med den position andra kyrkor i Sverige intar, och påpekade att Mustafa ”i sitt konservativa sammanhang [har] stått upp för hbtq-rättigheter”. I likhet med artikelförfattarna ovan positioneras Omar Mustafa som en nyckel-länk – en klok, progressiv och engagerad ledare – mellan det socialdemokratiska partiet och väljargruppen ”Sveriges muslimer” (Weiderud 2013, 16 april).

På sin hemsida publicerade även Islamiska Förbundet ett svar på den kritik som framförts i olika medier. Förbundet låter här meddela att de brustit i sina rutiner i och med att vissa av deras inbjudna gäster gjort uttalanden som strider mot förbundets värderingar och människosyn. Samtidigt riktas hård kritik mot den mediala kritik Omar Mustafa blivit utsatt för. Förbundet menar att stora delar av kritiken reproducerar stereotypa bilder av muslimer som homofober och kvinnoförtryckare och att den därmed är att betrakta som islamofobisk (Islamiska Förbundet).

Även andra debattörer använde begreppet islamofobi som tolkningsmönster. Åsa Linderborg uppmärksammar på *Aftonbladets* kultursida den kritik som riktats mot Omar Mustafa och menar att ”källkritik och empiri [...] tydligen [är] nåt som journalister inte känner sig nödgade att tillämpa, om den som granskas är muslim”. Istället menar hon att fördomarna fick flöda fritt när Mustafa granskades, varav ”islamofobin slog igen som en rättfälla” (Linderborg 2013, 16 april).

Kritiken mot Omar Mustafa och Islamiska Förbundet försvaras

Som en sista nyckeltext i Mustafa-affären kan det vara värt att lyfta fram Nalin Pegguls debattartikel på *Dagens Nyheters* debattsida (2013, 18 april). Pegguls text kan uppfattas som ett direkt svar på de frågor som lyftes i tidigare debattinlägg angående svenska muslimers relation till socialdemokratin. Utifrån Pegguls perspektiv är det missvisande att beskriva Mustafa-affären som en konflikt mellan muslimer och socialdemokratin. Anledningen är att Islamiska Förbundet inte är representativa för Sveriges muslimer – de är snarare att betrakta som islamister. Peggul ser inga som helst problem med det socialdemokratiska partiets nuvarande förhållande till ”troende muslimer” och tar sig själv som exempel. Islamiska Förbundet, däremot, är ”snarare att betrakta som en politisk organisation än som ett

⁴³ Det sistnämnda citatet om Omar Mustafa hämtade artikelförfattarna enligt egen utsago från socialdemokraten och statsvetaren Ulf Bjerelds blogg (Bjereld 2013, 13 april).

trossamfund”. Dess koppling till islamismen – ”en totalitär politisk ideologi som vill utforma samhället efter månghundraåriga religiösa urkunder, begränsa kvinnors rättigheter och bestraffa homosexualitet med döden” – medför att det för Omar Mustafa är ”oförenligt att samtidigt företräda två organisationer med så diametralt motsatta åsikter om hur samhället skall utformas” (Pekgul 2013, 18 april).

Debatten kring Socialdemokraterna och Omar Mustafa kom att pågå ytterligare några veckor efter Pekguls debattartikel. Ovan nämnda inlägg, replikskiften och tvistefrågor har jag valt ut som mer eller mindre emblematiska. De synliggör också debattens huvudsakliga positioner på ett relativt tydligt sätt.

Debatten kring Omar Mustafa – analys

I debatten kring nominerandet av Omar Mustafa finns det som tidigare nämnt – och något schematiserat – två starka positioneringar. Å ena sidan försvaras Mustafa av partikamrater och andra utifrån uppfattningen att han behandlats orättvist och dömts ut utan, eller med mycket ensidigt valda, argument. Kritikpositionen å andra sidan, följer ett mönster baserat på bland annat meritokrati, nolltolerans mot värderingar och åsikter som uppfattas stå emot mänskliga rättigheter (exempelvis antisemitism), samt en djup skepsis mot så kallad identitetspolitik. I debatten kring Omar Mustafa uppfattar jag, utifrån det analyserade materialet, den sistnämnda positionen som *ortodox* och den förstnämnda som *heterodox*. Låt oss börja med att granska kritikpositionen.

Vanliga muslimer kontra islamister – diskurser kring islam

Redan i den initiala kritiken med avstamp i Expos artikel kan det identifieras ett klassificeringsmönster där vanliga muslimer – vardagens muslimer, muslimer i största allmänhet, eller dylik beteckning – skiljs från fanatiker, sekterister och islamister. Varför är detta viktigt? Som jag ser det blir kategorin vanliga muslimer, de allra flesta muslimer, eller dylikt, en viktig bricka i spelet på fältet; *genom att kontrollera och få erkännande för den innebörd som tillskrivs kategorin är det möjligt att navigera framgångsrikt i debatten*.

Diskurser kring religion och mer specifikt islam etableras dock inte i ett vakuum. För att få erkännande i debatten kring ett visst sätt att klassificera och dela upp – exempelvis muslimer och islam – krävs att en debattör skriver in sig i en för många bekant diskurs kring religion och/eller islam. I det här sammanhanget vill jag i analysen betona hur diskurser centrerade kring begreppspar som religion/politik, privat/offentligt och sekulär/fundamentalist genomsyrar positioneringarna i debatten kring Omar Mustafa. Som jag ser det är det framför allt mot bakgrund av dessa diskurser som vi bör uppfatta återkommande distinktioner mellan vanliga muslimer å ena sidan och islamister å andra sidan.

Marcus Birro, exempelvis, kritiserar Socialdemokraterna kort efter nomineringen för att genom valet av Omar Mustafa röra sig nära antisemitismen. Samtidigt är han tydlig med att

det enbart är bland islamistiska fundamentalister som antisemitism återfinns: ”det är inte vilka muslimer som helst, det är verkligen inte de flesta muslimer utan tvärtom en liten, liten grupp” (Birro 2013, 10 april). Distinktionen mellan ”vanliga muslimer” och ”fundamentalister” görs även i en kolumn av Christian Dahlgren på Östgöta Correspondentens ledarsida. Dahlgren hävdar att ”för den förkrossande majoriteten av vanliga muslimer är fanatikernas judehat vitt främmande”. På ena sidan återfinns, enligt Dahlgren, vanliga muslimer, företrädare för människovärdet, demokrater och antirasister; på andra sidan hamnar extremister, judehatare, islamister, fundamentalister; där de senare ”missbrukar religionen [islam] för rasistiska och antidemokratiska syften” (Dahlgren 2013, 10 april).

Ovanstående texter är två tidiga exempel på ett centralt inslag i Mustafa-debatten som går ut på att fylla kategorin ”vanliga muslimer” (eller dylik beteckning) med innehåll. Detta inslag kom att ta allt större plats i debatten. I samband med att Mustafa lämnade partiet påstod han, som tidigare nämnt, att den socialdemokratiska partiledningen gjort det omöjligt att förena ett parti-uppdrag med ett uppdrag i det muslimska civilsamhället, samt att denna hållning från partiet utgjorde en ”skrämmande signal till muslimer och andra troende socialdemokrater” (Dagens Nyheter 2013, 13 april). Både detta uttalande, samt inte minst det stöd Mustafa kom att få från Peter Weiderud och andra medlemmar i föreningen Socialdemokrater för tro och solidaritet, medverkade till perspektivförskjutningar i debatten.⁴⁴ Positioneringarna blev tydligare och den sida som kritiserat Mustafa pressades att bekänna färg i ett antal frågor. En viktig fråga – som alltså både Mustafa själv och de som skred till hans försvar aktualiserat – kom att handla om muslimers möjligheter och positioner inom svensk politik.

Det är mot bakgrund av ovanstående kontext som jag ämnar undersöka hur både kritiken mot Omar Mustafa och försvaret av honom aktualiserar olika klassificeringsscheman kopplade till islam/muslimer och cirkulerande kring begrepp som exempelvis vanliga muslimer, progressiva muslimer eller islamister; samt hur denna klassificeringslogik kan kopplas till en mer generell diskurs kring religion. Debatten illustrerar på ett tydligt sätt behovet hos många debattörer – utifrån samtliga positioneringar – av att rita upp relativt tydliga och skarpa gränslinjer mellan olika typer av muslimer och till muslimer associerade ideologier, värderingar, synsätt, etc. Som jag ser det är det intressant att granska i vilken utsträckning dessa kategoriseringar (i) svarar mot dominerande diskurser kring religion och islam mer specifikt, samt (ii) återspeglar de kategoriserande aktörernas intressen och positioner i debatten.

⁴⁴ Socialdemokrater för tro och solidaritet är en förening – ursprungligen kristen, numera öppen för flera religionstillhörigheter – länkad till det socialdemokratiska partiet. Föreningen ger följande presentation på sin hemsida (Tro och solidaritet): ”Vår rörelses uppgift är att samla socialdemokrater som vill förena sin religiösa övertygelse och tro med sitt politiska engagemang, Vi ska finnas i brytningen mellan tro och politik, vara en integrerad del av arbetarrörelsen och det socialdemokratiska arbetarepartiet, men också rotad i den gränsöverskridande ekumeniska rörelsen.”

Nalin Pegguls artikel på DN:s debattsida ”Mustafa representerar inte Sveriges muslimer” utgör ett nyckelinlägg i debatten och kom att på ett tydligt sätt illustrera en av debattens positioneringar.⁴⁵ Peggul etablerar i artikeln en tydlig distinktion mellan två kategorier muslimer: (i) de flesta muslimer i Sverige, där Peggul placerar sig själv som troende muslim, och (ii) islamister. Den andra kategorin inkluderar Omar Mustafa och Islamiska Förbundet, samt andra föreningsaktiva muslimer i Sverige. När det gäller kategorin islamism är det möjligt att granska de ekvivalenskedjor som artikuleras i Pegguls text. Islamism beskrivs som ”en totalitär politisk ideologi, som vill utforma samhället efter månghundraåriga religiösa urkunder, begränsa kvinnors rättigheter och bestraffa homosexualitet med döden”; varav dess uttryck i Sverige enligt Peggul uppfattas som ”en liten och extrem religiös sekt” (Peggul 2013, 18 april).

De flesta muslimer	Islamister
Trossamfund	Politisk organisation
Majoritet	Minoritet
	Extremister
	Religiös sekt
	Begränsa kvinnors rättigheter
	Bestraffa homosexualitet med döden

Tabell 4: Diskurs kring islam, muslimer och islamism utifrån Nalin Pegguls debattartikel

Den diskurs som skrivs fram i artikeln utgår från de tre översta distinktionerna. När den grundläggande skillnaden väl är etablerad kan kategorin ”islamister” ytterligare fyllas ut med beteckningar som ”sekt”, ”extremistisk”, ”en minoritet”, etc. Samtidigt skrivs den andra kategorin fram, bestående av ”de flesta muslimer” som utifrån diskursens logik positioneras som troende utan att vara politiska, muslimer utan att vara islamister. Peggul försöker problematisera muslimsk representation, men tycks falla på eget grepp då hon implicerar att hon själv vet vad de flesta muslimer tycker och tänker: ”i själva verket uppfattas de [de

⁴⁵ I aftonbladet intervjuas Nalin Peggul om bakgrunden till artikeln. Hon säger i intervjun att hon egentligen sedan hon lämnade toppolitiken ville hålla låg profil, men att debatten kring Omar Mustafa tog en vändning som gjorde hennes medverkan oundviklig: ”när Peter Weiderud, ordförande i Socialdemokraterna för Tro och Solidaritet, gick ut och försvarade islamismen då gick det över alla gränser [...] då var det plötsligt inte bara medier som hörde av sig utan också muslimska vänner som sa ‘Nalin, nu måste du markera’” (Holmqvist 2013, 28 april).

islamistiska muslimerna] av de flesta muslimer i Sverige [...]”, samt ”vi andra muslimer känner oss [...]” (Pekgul 2013, 18 april).⁴⁶

Flera debattörer sanktionerade Nalin Pegguls ingång i debatten. Hon uppfattas exempelvis på *Gefle Dagblads* debattsida stå för ”den hittills mest insiktsfulla kommentaren” (Norberg 2013, 29 april). Ledarsidan i samma tidning menar att hon har gjort ”det hittills viktigaste inlägget i Mustafa-debatten [...] fäster fingret på den centrala frågan” samt att ”hon om någon vet vad hon talar om både när det gäller islam och socialdemokrati” (Nyström 2013, 21 april). Bahareh Andersson, muslimsk feminist, uppger i en intervju för *Gotlands Allehanda* att hon ”blev varm i hjärtat när [hon] läste Nalin Peggul i DN” (Formgren 2013, 20 april).

Mot bakgrund av ovanstående iakttagelser menar jag att Pegguls inlägg kan läsas som en ett återupprättande av ortodoxin i debatten. När den heterodoxa försvarssidan ifrågasatt hur Omar Mustafa blivit behandlad – och lyft fram förekomsten av olika måttstockar, diskriminering och islamofobi – är det nödvändigt för den ortodoxa kritikpositionen att kalla in legitimeringsstrategier. De distinktioner och klassificeringar – religion/politik, islam/islamism – som lyfts i Pegguls text utgör navigeringsprinciper som fungerar väl i sammanhanget.

Det är möjligt att se hur flera debattörer från den ortodoxa kritiksidan i debatten ansluter sig till ett liknande diskursivt mönster. Nyligen nämnda Bahareh Andersson positionerar sig själv som troende muslim och feminist:

För mig är religionen en privatsak mellan mig och Gud. [...] För mig är Koranen historisk. Den ger mig trygghet, jag tar till mig delarna som stämmer med mina värderingar, men resten behöver jag inte titta på. [...] För moderna liberala muslimer finns det olika tolkningar (Formgren 2013, 20 april).

Ovannämnda formuleringar ställs i kontrast till ”islamister” som antas mena att Koranen ”enbart har en tolkning”, att denna tolkning är bokstavlig, att Koranen ska ”vara förebild för politiken”, samt att vi kan ”se resultatet i Iran”. Intervjuaren, Marika Formgren, etablerar diskursivt en inramning av debatten i sina intervjufrågor genom att tala om ”skiljelinjen mellan islamister och troende men sekulära muslimer i Sverige”, och på ett liknande sätt om ”liberala muslimer” i skarp kontrast till ”politisk islam” (Formgren 2013, 20 april).

Liknande distinktioner skrivs fram av Peter J Olsson på Expressens ledarsida. Olsson talar om muslimer i Sverige som

varken islamister eller särskilt energiska i sitt religiösa deltagande [...] invandrare med muslimsk bakgrund anpassar sig, trots att de ofta kommer från länder där religionen har en stark roll, på plats

⁴⁶ I princip samma diskurs kring islam, islamism och vanliga muslimer sätts i spel av debattören Dilsa Demirbag-Sten i en krönika i *Dagens Nyheter*, ”Omar Mustafa är ingen vanlig muslim” (Demirbag-Sten 2013, 21 april).

i Malmö eller Stockholm snabbt till en mer sekulär tillvaro [...] en liten grupp radikaliseras – eller några kanske för en tid iakttar de religiösa vanorna noggrannare (Olsson 2013, 20 april).

Angående religion och politik påstås att ”det inte alls [är] så dumt om politiker har andliga intressen”. Medan Olssons artikel bidrar till att producera en identitet för muslimer i Sverige, samt sätter diskursiva ramar för i vilken utsträckning religion är politiskt önskvärd, är hotbilden i förhållande till tidigare nämnda artiklar mindre abstrakt. Problemet med Mustafa och IF är inte ”dess gudstro”, utan snarare kopplingen till inbjudna talare och skrifter som uttrycker ”såväl antisemitiskt tänkande som ytterst ålderdomliga samhällsideal” (Olsson 2013, 20 april).

Magnus Norell, forskare vid Totalförsvarets forskningsinstitut, riktar i en debattartikel i *Göteborgs Posten* större fokus vid islamismbegreppet (Norell 2013, 21 april). Huvudämnet för Norells diskussion handlar om hur Omar Mustafa och Islamiska Förbundet bör förstås mot bakgrund av hur islamistiska rörelser i Europa – enligt Norell rörelser med indirekta kopplingar till muslimska brödrskapet – tar sig in i demokratiska partier. Angående debatten kring Omar Mustafa menar Norell att det diskuterats alltför mycket kring islam utan att man gjort tydligt ”vilken sorts islam det handlade om” nämligen ”politisk islam [...] islam som övergripande politisk kraft”:

Den grundläggande tanken att ”muslimer” utgör ett kollektiv med en viss definition utgör en bärande idé hos islamister. [...] Men detta är uppenbart fel - islam är lika mångfacetterat som vilken annan religiös ideologi som helst. [...] Det som förenar de olika islamister som, runt om i Europa, gått in i ideologiskt disparata partier är principer baserade på en bokstavstroende läsning av Koranen samt en övertygelse att politik och all annan verksamhet i samhället är intimt förknippad med den religiösa tradition man följer. Man delar inte alls den idé från upplysningstiden om en separation mellan religion och politik, som utgör en fundamental grundsten i våra politiska system, oavsett parti (Norell 2013, 21 april).

Slutligen erinras det om ”den massiva majoritet muslimer som inte vill bli representerad av islamister” (Norell 2013, 21 april). En stark motståndsgrupp skrivs således fram diskursivt och konstitueras – tillskrivs en identitet – i relation till kategorin islamister.

I en ledare i *Expressen* pekar Anna Dahlberg på den maktkamp hon menar pågår i den muslimska världen.

Det pågår en maktkamp inom den muslimska världen [...] [där] Omar Mustafa leder ett förbund som alldeles uppenbart står på den konservativa sidan [...] Om Islamiska förbundet vore en kraft för en modern och progressiv islam borde man rimligen ha många exempel på "liberala" namn som man har bjudit in som föreläsare. I stället för att tvätta bort besvärande texter från hemsidan skulle man då kunna peka på radikala texter av muslimska feminister [...] De som svingar anklagelser om islamofobi omkring sig blundar för att den mest bestickande kritiken mot Omar Mustafa har kommit från muslimskt håll [...] Just denna pluralism av muslimska röster är det mest

hoppingivande med Omar Mustafa-krisen. Det finns inte en muslimsk opinion, ett sätt att tolka islam eller att vara muslim på. (Dahlberg 2013, 21 april).

I stort sett ansluter sig Dahlberg till den diskurs som tagit form hos exempelvis Bahareh Andersson och Nalin Peggul. Dahlberg bryter emellertid till viss del med den tidigare så vanliga distinktionen mellan islam/islamism och sätter istället upp en tristinktion bestående av salafism, moderat islamism och sekulära muslimer:

Salafisterna intar en extrem tolkning av islam, där Koranens bokstav ska diktera alla delar av samhällslivet. [...] De tongivande grupperna är i stället islamistgrupper som Muslimska brödrskapet i Egypten eller Ennahda i Tunisien. Dessa bekänner sig till de demokratiska spelreglerna, i princip, men karvar och tummar på grundläggande friheter med hänvisning till islam. Denna klåfingrighet oroar i sin tur sekulära grupper som vill ha en tydlig åtskillnad mellan stat och religion. Det handlar inte minst om kvinnoaktivister som ser sin nyvunna frihet inskränkas av konstitutioner med religiösa förtecken (Dahlberg 2013, 21 april).

Det som är nytt hos Dahlberg – vilket skiljer hennes framställning från exempelvis Nalin Pegguls – är framför allt en distinktion mellan *olika typer* av islamister. Jag tror dock inte dessa skillnader ska överbetonas. Diskurser kring pluralism, progression och liberala tolkningar överlappar i stort med – och kan effektivt användas för att legitimera – den ortodoxa sidans argument.

David Nyström, ledarskribent på *Gefle Dagblad*, tar i artikeln ”Kampen om islam” avstamp i Nalin Pegguls artikel som enligt honom ”klargör debattens tre viktigaste element”:

1. Det är fullt möjligt att samtidigt vara både troende muslim och aktiv socialdemokrat. 2. Inom islam i Sverige finns såväl sekulariserade som politiserande. 3. Islamiska förbundet, där Omar Mustafa är ordförande, står för det senare. Det är en politisk organisation snarare än en religiös, och den strävar efter att påverka samhället i shariavänlig riktning. [...] att återvälkomna Mustafa i den innersta socialdemokratiska famnen [...] vore [...] ett hån mot den stora sekulariserade muslimska gruppen i Sverige, den som fostrat Nalin Peggul och massor av andra S-aktiva muslimer. Det är [...] genom att ta det kategoriska och kompromisslösa avstånd som hittills inte skett, visavi grupper som vill radikaliserar islam, som S stärker sitt förtroende hos muslimer (Nyström 2013, 21 april).

”Politisk islam”, vidare, är enligt Nyström ”en lika farlig kraft som islamofobisk och antisemitisk högerextremism, liksom våldsbejakande och demokratihatande vänsterextremism”. Alla uppmanas av Nyström att ”lära sig skilja mellan religionen islam och de extrema krafter som vill göra dess heliga skrift till lag”. Samma skillnad mellan ”sekularism” och ”politicism” står enligt Nyström att finna inom kristendom och judendom. Slutligen återfinns en positionering gentemot den diskurs inom vilken islam uppfattas som

omöjlig att sekularisera; Nyström menar att den som vill få ett bevis på att just detta är möjligt bör läsa Pegguls debattartikel (Nyström 2013, 21 april).⁴⁷

De diskurser som tar form i ovan nämnda debattinlägg sammanfaller relativt väl med vad statsvetaren Elizabeth Shakman Hurd kallar för en *laicistisk diskurs kring sekularism* (Hurd 2008:23).⁴⁸ Laicistisk sekularism syftar till att skapa ett neutralt offentligt rum där religiös tro, praxis och institutioner har förlorat politisk betydelse (men uppfattas samtidigt som ett potentiellt politiskt hot); en åtskillnad mellan politik och religion anses vara en nödvändighet för demokrati (Hurd 2008:27-37). I kontrast till den laicistiska sekularismen ställer Hurd en judisk kristen sekularism där distinktioner mellan religion/politik eller kyrka/stat uppfattas som ett unikt judiskt eller kristet fenomen som inte har, och oftast inte heller kan få, någon motsvarighet inom andra religiösa traditioner (kristendomen antas vidare stå för ett viktigt kulturarv och ett civiliserat beteende). Den judisk kristna sekularismen har enligt Hurd sin bas och sitt ursprung i USA. Där en judisk kristen diskurs fokuserar på frihet till religion samt att kyrkorna ska skyddas från staten, fokuserar den laicistiska varianten på (det offentliga rummet och statens) frihet från och neutralitet inför religion (2008:37-45).

Hos ovan granskade debattörer – Nalin Peggul, Magnus Norell, Bahareh Andersson, m.fl. – ser vi i Hurds terminologi hur en laicistisk diskurs tar form. Vissa debattörer, som David Nyström, ser det som viktigt att markera mot en judisk kristen föreställning om sekularism, eftersom denna diskurs uppfattar islam som i princip omöjlig att sekularisera. För Nyström visar Pegguls artikel just på det faktum att även islam kan anpassas efter en sekulär modell.

Utifrån Hurds perspektiv är emellertid de två diskurserna – judisk kristen respektive laicistisk sekularism – överens om att politisk islam i sig utgör ett hot mot den privata sfärens privilegierade status. Politiska muslimska rörelser uppfattas som antingen bakåtsträvande eller gränsöverskridande (eller både och), samt ett första steg på vägen mot teokrati. Vi kan se hur debattörerna framställer den egna positionen som generös i och med kritiken mot den judisk kristna sekularismen. Därmed skymmer de retoriska mekanismer rotade i en laicistisk modell.⁴⁹

⁴⁷ Vid sidan om ovanstående granskade debattinlägg återfinns även exempel på intressanta variationer. På *Svenska Dagbladet* brännpunkt menar Kjell Magnusson att Islamiska Förbundets hemsidestexter och inbjudna personer "givit uttryck för extrema idéer" samt "klassisk islamism" vilken definieras som "strävan att återupprätta muslimernas värdighet i ett samhälle som återvänder till Koranen och traditionen". Samtidigt menar han att det mycket väl går att vara Socialdemokrat och muslim eftersom "jämlighet, solidaritet, ekonomisk och social rättvisa" även "genomsyrar islam som sociokulturellt och religiöst system" (Magnusson 2013, 25 april). Magnusson bryter delvis det tidigare mönstret genom att skriva fram och öppna upp för en form av islam som inte nödvändigtvis är trosfokuserad, privat och apolitisk, utan snarare samhällsorienterad utifrån värden som jämlighet, ekonomisk och social rättvisa, etc.

⁴⁸ Laicism efter franskans *laïcité*, vilket kan översättas med "sekularism". Se dock Nilsson (2012) för en ingående analys av översättningsproblematiken kring detta begrepp.

⁴⁹ Som jag ser det finns det emellertid ingen analytisk vinst i att, som Elizabeth Shakman Hurd, uppfatta de olika diskurserna som varianter på fenomenet "sekularism". De former eller varianter Hurd nämner kan lika gärna

I ovanstående artiklar fokuserar jag på hur kritiksidans ortodoxa diskurs kring islam växer fram. Det är uppenbart att denna diskurs i flera fall präglas av ett mönster eller en logik som bygger på en uppdelning mellan religion och politik. I det följande kommer jag att beröra exempel hämtade från de artiklar som sätter religion/politik-diskursen som huvudsakligt tolkningsmönster för Mustafa-debatten. Men först kan det vara motiverat att summera upp några centrala distinktioner i den huvudsakliga diskurs kring islam och muslimer som hittills tagit form i materialet.

Islam (+)	Islam/Islamism (-)
De flesta muslimer	En minoritet
Trossamfund	Politisk organisation
Religionen är en privatsak	Resultatet i Iran
Värderingar väljs ur Koranen	Koranen har enbart en tolkning
Koranen ger trygghet	Koranen är förebild för politiken
Moderna muslimer	Islamister
Liberala muslimer	Politisk islam
Olika tolkningar	Enbart en tolkning
Troende men sekulära muslimer	Islamister
Anpassningsbarhet	Radikalisering
Sekulär tillvaro	Iakttar religiösa vanor noggrannare
Andliga intressen	Antisemitiskt tänkande
Gudstro	Ålderdomliga samhällsideal
Islam är mångfacetterat	Islam har bara en definition
Separation mellan religion och politik	Islam som övergripande politisk kraft
Jämlikhet, solidaritet, ekonomisk/social rättvisa	Klassisk islamism
Progressiv islam	Konservativ sida
Modern islam	Bakåtsträvande kraft
Radikala texter från muslimska feminister	Bokstavstrogen/extrem/fundamentalism
Pluralism av muslimska röster	Ett sätt att tolka islam eller vara muslim
Åtskillnad mellan stat och religion	Tummar på grundläggande friheter
Sekulariserade	Politiserande
Stor sekulariserad muslimsk grupp	Grupper som vill radikalisera islam
Religionen islam	De extrema krafter som vill göra dess heliga skrift till lag

Tabell 5: Kritiksidans diskurs kring islam och muslimer

beskrivas som konkurrerande diskurser kring kategorin religion. Se Fitzgerald (2011) för en kritik av Hurds argument.

Ovanstående typ av diskurs sammanfaller relativt väl med det religionsvetaren Craig Martin kallar för retorik kring ”användning av religion”. Retoriken kan delas in i två typer. För det första har vi uttryck som: ”grupp/individ x utnyttjar/använder religion för politiska syften”. Det underliggande normativa antagandet här är att någon partikulär religion, eller religion som fenomen, till sin natur är opolitisk, och därför inte bör ”blandas” med politik. För det andra har vi uttryck som: ”religion y har en korrekt, riktig eller autentisk användning och grupp/individ x missbrukar religion y, eller använder religion y på fel sätt”. Den normativa premissen för detta anspråk är att det finns någon typ av autentisk eller ”rätt” användning av en given religion, och att denna användning inte bör blandas ihop med ”fel” användning (Martin 2010:1-4).

I diskursen framställd i tabellen ovan ser vi exempel på båda dessa retoriska strategier. Vi kan se hur en diskurs skrivs fram där en sekulariserad, progressiv, modern, apolitisk, privat och trosfokuserad islam uppfattas som föredömlig. Hårda sanktioner riktas mot de som går utanför ovan nämnda föredömliga variant av islam; dessa betecknas som politiserade, radikala, extrema eller islamistiska. Ett tydligt mönster i diskursen handlar således om att religion och politik essentiellt hör till olika områden, samt att det är förtjänstfullt för muslimska riktningar att skilja mellan dessa storheter.

Vid sidan om de karaktäristiska drag som dyker upp i ovanstående diskurs kring islam och muslimer är det också intressant att diskutera vad som inte förekommer. En typ av generell islamkritik, som explicit utan större reservationer kritiserar islam ”i sig”, är påtagligt frånvarande i materialet. Sådana debattinlägg återfinns snarare på nätets sociala medier och ibland på insändarsidor i dagstidningarna. Exempelvis skriver signaturen ”Gammal socialdemokrat” att ”den muslimska religionen ställer stora krav på sina utövare”, att ”kvinnan är underordnad mannen” och att ”hårda straff kan utdömas”. ”Islam” är vidare ”en religion med värderingar som är långt ifrån våra egna” (Smålänningen 2013, 23 april). En hypotes är att den här typen av kritik har sjunkit i symboliskt värde i och med dess associationer till Sverigedemokraterna och de stereotypiseringar av muslimer och islam som florerar på sociala medier. Kanske är detta ett exempel på hur det mediala fältet inte längre ger erkännande till en sådan diskurs då den uppfattas som fördomsfull och svepande.

Det är här också möjligt att se hur den Mustafa-kritiska positionen försökt visa att de som menar att Mustafa-frågan handlar om islamofobi *själva* reproducerar en skev bild av muslimer – som om Mustafa vore representativ för den stora skaran. De som påstår att mediadrevet handlar om islamofobi kan således bli beskyllda för att – när de utgår från Mustafa som normerande exempel – ge legitimitet till en stereotyp framställning av islam som missar mångfalden. Folkbladets ledarskribent Widar Andersson uttrycker detta på följande sätt:

Den gångna veckans debatt här även varit plågsamt lärorik. Mest sorgligt – och förmodligen mest nyttigt – har det varit att ta del av den nakna paraden av fördomar om muslimer som blommat ut i medierapporteringen. Från SD och vidare ut i den brunsvarta terrängen har Mustafasaken uppfattats som en bekräftelse på att alla muslimer är farliga islamister. Från mitten och utåt den

andra kanten har det inträffade tagits som intäkt för att alla muslimer utgör en fattigsegregerad grupp som nu till och med diskrimineras av Socialdemokraterna (Andersson 2013, 17 april).

Samtidigt är det tydligt att den diskurs som kritiksidan ger uttryck för här – att islam har många tolkningar, att islam är mångfacetterat – döljer en relativt oflexibel taxonomi där det ofta som resultat ändå pressas ut två möjliga former av islam: en liberal, sekulär och andlig, samt en politiserad och potentiellt farlig. Diskurser kring pluralism fungerar i det här fallet ofta retoriskt och *skenbart* nyanserande för den ortodoxa positionens förkämpar. En problematisering av representativitet inom religions- och mångkulturdebatten är således inte nödvändigtvis att betrakta som ett neutralt faktakonstaterande, eller ett nyanserande, utan fungerar alltså som argument utifrån *en partikulär* (i det här fallet ortodox) fältposition. Det är en effektiv social teknik när aktörer navigerar på fältet, inte minst med en påtagligt generös framtoning som symbolisk vinst.

”I politiken hör den inte hemma” – religion/politik som retorik

Vid sidan av ett klassificeringsmönster som uppehåller sig vid olika typer av islam fanns det som ovan nämnt också de debattörer som läser händelsen utifrån ett religion-kontra-politik-filter, med mindre referenser till islamiska inriktningar. Nyströms artikel i Gefle Dagblad, som granskades ovan, utgör ett bra exempel på en läsning som applicerar en diskurs kopplad till religion/politik på just islam och muslimer med Mustafa-affären som konkret tolkningsobjekt.

Heidi Avellan skriver på *Sydsvenska Dagbladets* opinion-sida att ”det handlar om religionernas återtag i politiken, om sekulariseringen som hotas och om risken för att tolerans mot de intoleranta leder till toleransens död” (Avellan 2013, 20 april). Avellan refererar till antologin *Religionen i demokratin – ett politiskt dilemmas återkomst* (Göndör 2013) och hävdar att ”västerländska demokratier försöker skilja på politik och religion”. Men eftersom demokratin bygger på mänsklig organisering innebär detta – menar Avellan med referens till ovan nämnda antologi – att även religiösa grupper kan organisera sig utifrån intressen. I det här fallet uppfattas de ”utnyttja demokratins möjligheter för egna syften” något som i meningen efter dramatiseras påtagligt: ”som mardrömmen att islamister för inflytande i svensk politik”. Mot bakgrund av detta finner Avellan det påtagligt angeläget att ”försvara sekulariseringen”, att ”religioner måste tas på allvar”, samt att detta inte handlar om ”beröringsskräck”. I diskussionen kring Socialdemokraterna gör Avellan en poäng av att partikongressen 1889 slog fast att ”religion är en privatsak”,⁵⁰ varav hon kommenterar: ”tron är inte ett problem [...] jämlikhet, demokrati och mänskliga rättigheter bör kunna platsa i de

⁵⁰ Årtalet är dock felaktigt. Brytningen skedde först 1897, då partiet krävde att statskyrkan skulle avskaffas samtidigt som religionen uppgavs vara en privatsak. Se Alvunger (2006; 39-51) för en historisk genomgång av socialdemokraternas kyrkopolitik före 1940.

flesta religioner”, samt återigen att ”religion är en privatsak [...] men när S vill styra landet måste landet veta vilka värderingar som styr S” (Avellan 2013, 20 april).

I Avellans artikel ser vi tydligt hur en diskurs kring religion/politik sätts i spel. Religion är ett ständigt potentiellt hot mot demokrati och sekularisering, men behöver inte vara problem så länge den är privat och apolitisk – ”tron är inte ett problem”. När religiösa grupper organiserar sig politiskt uppfattas de ”utnyttja” demokratin, vilket kan förstås mot bakgrund av diskursens positionering av religion som privatsak och politiskt olämplig. En intressant motsägelse figurerar i det faktum att religion uppfattas vara essentiellt privat – ”religion *är* en privatsak” – samtidigt som den potentiellt hotar att ta politisk form. Beskrivningen av religion som privat är således i sammanhanget snarast att förstå som formulerandet av en norm: religion *bör* vara en privatsak. En träffsäker illustration av denna motsägelse återfinns hos Andreas Ekström, intervjuad i *Ljusdals-Posten*: ”I det ögonblick en privat religiös övertygelse används för att bestämma hur andra människor ska leva sina liv är den inte längre privat” (Eklund 2013, 4 maj).⁵¹

På ett liknande sätt menar Göran Greider på *Dalademokratens* ledarsida angående Mustafa-affären att ”religionen [måste förbli] sekundär i förhållande till politiken”. Greider uppfattar sig själv som ”evigt misstrogen mot att religion kombineras med politik” (Greider 2013, 18 april). I en annan ledare på samma tema påstår Greider att ”Sekulariseringen är en av den moderna erans stora landsvinningar [sic!] men de som har en äkta religiös tro inser naturligtvis att de religiösa institutionernas minskade makt inte alls behöver betyda att religiositeten stryps” (Greider 2013, 15 april). Mot bakgrund av detta är det möjligt att läsa Greiders uppmaning till socialdemokraterna mot bakgrund av Mustafa-affären, en uppmaning som är värd att citera i sin helhet:

Socialdemokraternas grundläggande linje – och det gäller såväl hela vänstern som alla liberaler – måste vara att Gud på intet sätt tillåts blanda sig i lagstiftningen eller i den politiska argumentationen. Religiös tro är inget problem, för många människor är religiositet det viktigaste i livet, men i politiken och det demokratiska livet, liksom i vetenskapen, hör den inte hemma (Greider 2013, 15 april).

Mot bakgrund av tidigare forskning ger Greider här uttryck för ett typexempel på religionskategorins användning inom liberala demokratier. Religiositet ställs mot institution, religion mot politik. Gud, religion och tro å ena sidan och lagstiftning, politisk argumentation, demokrati och vetenskap å andra sidan. De som har en ”äkta” religiös tro – vilka sammanfaller med de som ser sin religion som demokratiskt, juridiskt och politiskt irrelevant – antas naturligt sluta upp kring Greiders principer.⁵²

⁵¹ Dyliga motsägelser är förvånande nog relativt vanliga i en del av den akademiska litteraturen kring politisk filosofi och religion (Martin 2010:109-156).

⁵² En liknande diskurs och position återfinns i Göran Greiders metrokrönika (Greider 2013, 16 april).

För att synliggöra den diskurs kring religion och politik som används effektivt av Göran Greider och Heidi Avellan kan även några andra exempel nämnas. Det är i sammanhanget intressant att notera hur en diskurs kring förhållandet mellan religion och politik aktualiseras som ett naturligt tolkningsmönster hos många debattörer. På ledarsidan i *Strengnäs tidning* skriver Åke Wredén ang. religion och politik att ”det är en sådan politisk lära som uppträder förklädd, och snyltar på människors religiösa tro, som utmärker flera auktoritära och totalitära riktningar i arabvärlden och Iran” (Wredén 2013, 20 april). På ledarsida i *Gotlands Folkblad* citerar Ronnie Lundin sin pappa som påstås ha yttrat att ”när präster eller militärer tar makten, då går det åt h-e” (Lundin 2013, 17 april). Mats Olofsson, debattredaktör på Västerbottens-Kuriren menar att det är ”avgörande” om ”de religiösa och politiskt sekulära värderingarna kolliderar”, och att ”om så är fallet fungerar det helt enkelt inte [...] den politiskt sekulära basen är överordnad” (Olofsson 2013, 17 april).⁵³

Låt oss återvända till Göran Greiders artiklar som granskades ovan. Greider artikulerar här också en föreställning om ”de flesta muslimer i Sverige” med liknande associationer som i övriga artiklar: ”de politiskt aktiva och progressiva människor som finns bland troende muslimer i Sverige”, vilka inte har något ”större intresse för de religiösa dogmerna” (Greider 2013, 15 april).

Det är på flera sätt intressant att jämföra Greiders debattinlägg med andra tidigare granskade inlägg som försöker skriva fram ett innehåll till kategorin ”vanliga muslimer”. Genom att i det här sammanhanget avvika från flera andra debattörer visar Greider på den ovannämnda kategorins flexibilitet. Då kategorin är uppenbart tänjbar kan den hos Greider användas för att påstå att ”muslimer i Sverige i första hand [är] arbetarklass och inte en etnisk eller religiös minoritet” (Greider 2013, 15 april). Vidare kan Greider fortsätta med att påstå att det är utifrån just detta ”gruppen troende muslimer – vad nu det egentligen betyder – måste vinnas för arbetarrörelsen”. Det är intressant att notera reservationen ”vad nu det egentligen betyder” som eventuellt implicerar en medvetenhet hos debattören om kategorins substanslöshet. Inte desto mindre utgör Greiders artikel ett ypperligt exempel på hur kategorin ”Sveriges muslimer” – just på grund av dess flexibilitet – används effektivt utifrån debattörens intressen.⁵⁴ I detta fall är intressena kopplade till politisk legitimitet, den

⁵³ Exemplen kan lätt mångfaldigas. Ivar Andersen menar i en kulturkrönika i *Dalademokraten* att ”religiösa urkunder utgör en sällsynt olämplig utgångspunkt för jordisk lagstiftning” (Andersen 2013, 7 juni). Angående islam mer specifikt menar Bo Norberg på *Gefle Dagblads* debattsida att det till ”de problematiska sidorna av Profetens väsen hör att religionen i hans tillvaro blev ett verktyg för affärer och politik” (Norberg 2013, 29 april). Liknande formuleringar återkommer i Värmlands folkblad av chefredaktören Peter Franke: ”religion och politik hör inte ihop i en sekulär stat” (Franke, 2013, 25 april). Till detta kan också läggas slagfärdiga (men naturligtvis samtidigt mångtydiga) rubriksättningar som ”Religion gör demokratin nervös” (Häll 2013, 2 maj) och ”Är religionen ett hot?” (Eklund 2013, 4 maj).

⁵⁴ I en analys av kategorin ”blågul-islam”, alternativt ”svensk islam”, visar Aje Carlbon hur olika aktörer laddar kategorin med innehåll utifrån partikulära intressen (Carlbon 2006). Carlbons analys tenderar emellertid att överbetona kategorins beroende av en multikulturalistisk ideologi (en ideologi Carlbon uppfattar som

socialdemokratiska identiteten och hur en arbetarrörelse kan återupptäckas och mobiliseras (Greider 2013, 15 april; Greider 2013, 16 april).

För att utveckla och underbygga sina teser och påståenden väver Greider också in en diskurs kring religion och politik. Eftersom muslimer bör uppfattas enbart utifrån sin klasstillhörighet är det nödvändigt för Greider att underkänna den religiösa legitimiteten i politiken. Religion/politik-diskursen utför detta jobb effektivt och kan samtidigt uppvärdera och erkänna privat individuell ”äka” religiositet med symboliskt vinst för framställningens generositet.

Som tidigare antytt är det förtjänstfullt att jämföra Greiders konstruktion av islam och muslimer i Sverige med andra debattörers varianter. En islam som skrivs fram bland de tidigare nämnda debattörerna är just en individualiserad, trosbaserad, sekulär, andlig variant som (för att exemplifiera utifrån Bahareh Andersson) tar vara på de värderingar i Koranen som stämmer med individens personliga värderingar. I David Nyströms framställning skrivs det fram en tradition, en grupp och en rörelse utan politisk spets, som antas vara sekulariserad snarare än politiserad. Denna grupp antas motarbeta de muslimer som utifrån ”misstolkningar” tror att deras religion inkluderar politik och lagstiftning. Här skrivs en muslimsk identitet fram som ett sorts mitten-fenomen. Denna variant av islam hamnar i någon typ av (social)liberal politisk mittfåra, och antas förtjänstfullt hålla sig borta från olika typer av extremism, vilket enligt Nyström hotar om man tar sig för långt åt vänster eller höger.

Den form av islam som betraktas som normerande av ovanstående debattörer är snubblande lik en typ av normerande modell för hur religion bör vara i en liberal demokrati: avgränsad från potentiella konfliktområden – politiska, ekonomiska och sociala.

Socialdemokraterna – ett sekulärt parti

Låt oss slutligen granska ett exempel på hur företrädare för Socialdemokraterna försvarar sig mot nomineringskritiken och samtidigt legitimerar det beslut som togs. (Detta exempel får sedan skiljas från hur den position som försvarar Mustafa och hans nominering tar sig uttryck, vilket granskas i nästa avsnitt.)

Partisekreterare Carin Jämtin betonar i ett inlägg på *Svenska Dagbladets* brännpunkt att ”troende människor från alla religioner är välkomna på alla nivåer i vårt parti”, att Socialdemokraternas företrädare tydligt måste stå upp för partiets värderingar, samt att det är varje medlems individuella ansvar att upprätthålla förtroendet för partiet (Jämtin 2013, 17 april). Centralt i Jämtins inlägg är den sekulära principen inom partiet:

hegemonisk). Vad som snarare kännetecknar diskurser kring muslimer i Sverige, menar jag, är att kategorin ”vanliga muslimer” eller liknande laddas med innehåll från en mängd olika aktörer – samt ingår i *olika* ideologier – inom ramen för en gemensam kamp kring centrala värden. Ett annat problem i Carlboms analys är att han bortser från den retoriska kraften hos begrepp som exempelvis ”islamism” när det gäller diskursproduktion kring islam.

Socialdemokraterna är i grunden ett sekulärt parti – vi bygger våra politiska ställningstaganden fritt från religiösa föreställningar – och det är en förutsättning just för att människor av olika trosriktningar samtidigt ska kunna vara verksamma hos oss. Det går självklart att vara troende muslim, kristen eller jude och samtidigt vara en del av partistyrelsen och partiledningen. Våra principer är glasklara när det gäller allas lika värde, antirasism, antisemitism, kamp mot alla former av diskriminering, för sexuellt likaberättigande och jämlikhet mellan män och kvinnor. Som förtroendevald är det dessa principer som ska vara vägledande i alla sammanhang (Jämtin 2013, 17 april).

Kategorin sekulär fungerar som en ordningsprincip i resonemanget och legitimerar en exkludering av religion och religiösa föreställningar från partiets politik. Argumentet är skenbart generöst, ”en förutsättning just för att människor av olika trosriktningar ska kunna vara verksamma hos oss”, men innebär samtidigt ett kompromisslöst förhållningssätt: religion är förtjänstfullt som personlig identitet – och kan eventuellt berika ”mångfalden” i partiet – men bör hållas borta från det centrala, det vill säga partiets politik. Retoriken är effektiv: Jämtin lyckas framstå som inkluderande för *alla* religiösa traditioner och människor, samtidigt uppfattas det som legitimt att hela det socialdemokratiska politiska idéinnehållet formas helt utan hänsynstagande till religion eller medlemmars religiösa idéer (oberoende av de senares innehåll).

Istället för att precisera på vilket sätt partiets politik med nödvändigt måste vara fritt från religion (eller för den delen partikulära religiösa idéer eller ideologier) och således bekänna färg i kontroversiella frågor, kan Jämtin retoriskt svepa den besvärliga debatten under mattan och samtidigt plocka symboliskt viktiga generösa poäng. Inom ramen för en populär diskurs centrerad kring föreställningar om sekularism och religionens roll i en liberal demokrati kan Jämtin och partiet relativt friktionsfritt och utan större besvär dra sig undan svåra positioneringar och utmaningar i ett förändrat – ideologiskt, politiskt, kulturellt och socialt – svenskt landskap.

Islamforskningen och debatten

Vi har sett hur det i det ovanstående materialet skrivs fram många föreställningar om vad som kännetecknar muslimer och islam i Sverige. I kontrast till detta kan det vara intressant att peka på hur forskningsläget ser ut angående islam och muslimer i Sverige. Vilka ideologier, diskurser och idéer som finns inbäddade i organisationer, moskéer och föreningar runt om i landet är nämligen i stor utsträckning ett outforskat fält (Larsson 2014; 116).⁵⁵

På vilka sätt kan detta vara relevant när vi ska förstå materialet? En hypotes är att *etablerade diskurser parasiterar på situationens oklarhet*. Vilka muslimer representerar egentligen Islamiska Förbundet och vad står organisationen för? Vad står Omar Mustafa för

⁵⁵ Däremot finns det en hel del forskning kring exempelvis islams institutionalisering, samt attityder till islam (Larsson 2014:20; 37-40).

och hur ska han placeras? Vad tycker egentligen svenska muslimer? Genom frågornas oklarhet är det möjligt att se hur etablerade diskurser – kopplade till religion och islam – griper in och erbjuder tolkningsmönster. Diskurser kring religion blir i debatten utifrån detta synsätt en resurs för att strukturera och organisera händelser/konflikter som är svårmanövrerade, vilket på ett intressant och tydligt sätt illustrerar religionskategorins roll som manövreringsverktyg. Vi finner i materialet exempelvis en del referenser till hur stor del av Sveriges muslimer som kan kategoriseras som ”sekulariserade” respektive ”praktiserande” – en grovhuggen klassificering som ibland används inom den svenska islamforskningen (se exempelvis Larsson 2009:470; Roald 2005:284-285). Ibland dyker denna indelning även upp när religionsvetenskapliga eller islamologiska experter kommenterar händelser i medierna (se exempelvis Jan Hjärpes uttalanden i Östgöta Correspondenten (2013, 26 april)). Vi ser i materialet hur dylika uppgifter tillskrivs betydelse inom ramen för specifika diskurser och används på olika sätt beroende på den position en given debattör intar i debatten.⁵⁶

”Progressiv ledare i en konservativ kontext” – Mustafa försvaras

När det gäller försvaret av Omar Mustafa finns det åtminstone två nyckeltexter som kom att cirkulera i debatten. Dels har vi den artikel på *Dagens Nyheter*s debattsida med titeln ”Omar Mustafa förtjänar en ursäkt” som undertecknades av 29 socialdemokrater (Staf m.fl. 2013, 15 april). Dels har vi Peter Weideruds artikel som publicerades på samma debattsida dagen efter (Weiderud 2013, 16 april). Särskilt Weideruds inlägg och positionering kom på olika sätt att utgöra en central referenspunkt för den sida i debatten som försvarade Omar Mustafa från kritiken.⁵⁷

En grundläggande uppfattning hos Weiderud – så väl som hos andra som på olika sätt skrider till Mustafas försvar – handlar om att det finns en skevhet i granskningen av Mustafa. Det jag emellertid här vill lägga fokus på handlar mer om hur religion och islam tillskrivs betydelse. Liksom hos Göran Greider skrivs muslimer fram utifrån den roll de intar som väljargrupp för socialdemokraterna. Detta bildar på flera sätt en bakgrund för hur både socialdemokraternas och svenska muslimers identitet växer fram och vävs ihop diskursivt i Weideruds artikel. Där många debattörer från den ortodoxa kritiksidan placerar Mustafa långt ifrån den progressiva, sekulariserade, liberala islam de använder som normerande förebild,

⁵⁶ Detta utgör i sig ett intressant forskningsämne (där föreliggande uppsats enbart skrapar på ytan): hur växelverkar islamforskningen och dess kategoriseringar med svenska muslimers självförståelser och identifieringsprocesser? Beteckningar som ”etniska muslimer”, ”kulturella muslimer”, ”religiösa muslimer”, ”politiska muslimer”, etc., (se exempelvis Larsson & Sander 2007:150-163), utgör i högsta grad det Ian Hacking kallar för *interaktiva kategorier* (Hacking 2000).

⁵⁷ Inte minst lyfts Weideruds röst fram i flera nyhetsartiklar som kommenterar Mustafa-fallet (se exempelvis Larsson 2013, 16 april; de Lima Fagerlind 2013, 15 april; Gröning, Jakobson & Törnmalin 2013, 20 april). Weideruds position lyfts också fram som vanlig referenspunkt bland meningsmotståndarna (se exempelvis Pekgul 2013 18 april; Jansson 2013, 20 april; Avellan 2013, 20 april).

kastar Weiderud om korten. Den bild han förmedlar stryper en del associationer tidigare nämnda debattörer arbetat med när det gäller hur svenska muslimer ska förstås – exempelvis beskrivningar som sekulära, liberala och privatreligiösa – men behåller andra beteckningar, såsom progressiva, moderna, kloka, engagerade.⁵⁸ En tydlig åtskillnad görs dock i det här sammanhanget mellan Omar Mustafa å ena sidan och organiserade muslimer i Sverige å andra sidan. Mustafa tillskrivs i princip enbart positiva egenskaper och associationer, exempelvis ”progressiv” och ”klok”, samt antas ”åstadkomma mer förändring än de flesta av oss när det gäller homosexuellas rättigheter, antirasism och jämställdhet” (Weiderud 2013, 16 april). Gruppen organiserade muslimer i Sverige uppfattas dock inte som lika progressiva. Även om de ”förmodligen är de mest progressiva och moderna i världen” är det tydligt att det återstår en bit. Nedan följer några nyckelformuleringar:

Islamiska Förbundet har, precis som majoriteten av kyrkor i Sverige, problem med att fullt ut bejaka homosexuellas kärlek och är obekväma med dagens könsneutrala äktenskapslagstiftning. Men Omar stöder den nuvarande lagstiftningen och har även i sitt konservativa sammanhang stått upp för hbtq-rättigheter. [...] I stället för att se styrkan i att ett muslimskt samfund i Sverige leds av en progressiv socialdemokrat – och därmed kan förändras i det som vi ser som rätt riktning – blockeras vi av att detta samfund inte hunnit lika långt som vi själva i sin politiska agenda och realpolitiska mognad (Weiderud 2013, 16 april).

Det finns en del skillnader mellan Weideruds heterodoxa framställning av islam och muslimer och de framställningar som skrivs fram från kritiksidans ortodoxa position. Samtidigt finns också intressanta likheter. Den normerande bilden av muslimer och islam karaktäriseras av båda läger med termer som progressiv och modern. De som kritiserade invalet av Mustafa lyfter fram en positiv bild av de flesta muslimer i Sverige men exkluderar Islamiska Förbundet och i flera fall även Mustafa från denna grupp. Weiderud försöker i sin framställning få med framför allt Omar Mustafa men också Sveriges organiserade muslimer i denna positiva inramning. Med några reservationer. Islamiska Förbundet har ”problem med att fullt ut bejaka homosexuellas kärlek”, utgör ett ”konservativt sammanhang” och har inte ”hunnit lika långt som vi själva i sin politiska agenda eller realpolitiska mognad”. Denna brist hos förbundet verkar enligt Weiderud kunna överbryggas av just Omar Mustafa som i egenskap av att vara en ”progressiv socialdemokrat” kan förändra förbundet precis ”i det som vi ser som rätt riktning”. För en liknande framställning av Mustafas roll se (Olofsgård 2013, 19 april), samt tidigare nämnda (Staf, m.fl. 2013, 15 april).

⁵⁸ Den form av islam som skrivs fram i Weideruds framställning har många likheter med en viss typ av islam som relativt ofta skrivs fram som föredömlig – inte sällan med etiketter som ”progressiv”, ”modern” och ”liberal” – i en del av islamforskningen (se exempelvis Esposito (1999; 2003)). Denna riktning inom islamforskningen bör framför allt förstås mot bakgrund av terrorattackerna den 11 september då flera islamologer apologetiskt dömde ut terroristernas variant av islam som ”oäkta” (Hughes 2013:2-3; 2007:93-111).

Skillnaden mellan Weideruds och exempelvis Nalin Pegguls framställning ligger inte så mycket i *målet* – de verkar båda relativt överens om det riktiga i att muslimer ska bli som ”oss” – skillnaden handlar snarare om vilka *medel* som anses legitima. Medan Peggul utifrån en ortodox position menar att målet redan i princip är nått – de flesta muslimer är redan sekulariserade, liberala, privatreligiösa, etc., varav en liten sekt är radikala, extrema och politiska – pekar Weiderud utifrån sin heterodoxa position snarare på det som återstår att göra i syfte att nå tidigare nämnda mål. Det som förenar både den heterodoxa respektive den ortodoxa positionen är *doxan*, vilken i det här fallet är själva föreställningen om assimileringens önskvärdhet (en förändring ”i det som vi ser som rätt riktning”).

Som jag ser det är det möjligt att läsa Weideruds artikel utifrån åtminstone två tänkta åhörarskaror. Å ena sidan talar han till socialdemokrater och partikollegor i egenskap av att vara socialdemokrat, företräda partiet och inte tumma på partiets principer. Utifrån detta kan vi förstå formuleringar som ”det enda parti i Sverige som står för social demokrati och för en politik som vill stärka dem som saknar makt, resurser och inflytande”, samt ”detta historiskt så progressiva och öppna parti” (Weiderud 2013, 16 april). Vi kan också utifrån denna kontext förstå den bild Weiderud ger av Mustafa och ”Sveriges organiserade muslimer”. Det är en bild som är avsedd att vara pedagogisk och som söker sympati från de partikolleger som kanske känner en misstänksamhet mot islam. Å andra sidan bör debattinlägget också förstås mot bakgrund av den andra åhörarskaran, den relativt obestämda grupp muslimer som partiet – framför allt i form av Weideruds sido-organisation Socialdemokrater för tro och solidaritet (hädanefter STS) – skrivit in sig i ett särskilt förhållande till. Alldeles oberoende av frågan om vilka muslimer Omar Mustafa eller Islamiska Förbundet egentligen representerar, är det möjligt att se och granska den typen av relationer som diskursivt konstrueras mellan (i) det Weiderud kallar för ”Sveriges praktiserande muslimer”, (ii) Socialdemokraterna och (iii) STS. Dessa relationer konstitueras utifrån föreställningar hörande till samtliga parter.

När Weiderud skriver att det ”här finns stora möjligheter att återta det stora förtroende vi haft hos Sveriges praktiserande muslimer” (Weiderud 2013, 16 april) konstrueras en relation. Relationen kan tyckas problematisk men har inte desto mindre reella konsekvenser och effekter vilka är möjliga att undersöka. Vissa muslimer svarar negativt på interpellationen. Pegguls text ”Mustafa representerar inte Sveriges muslimer” utgör här ett exempel. Andra, som exempelvis Abdirisak Hussein, muslim och aktiv Socialdemokrat, citeras i en artikel i *Eskilstuna-Kuriren* och säger att ”det finns en befogad risk för att muslimska väljare sviker partiet i nästa val” (Karlsson 2013, 17 april). På ett liknande sätt menar Mikael Wenger och Mohammad El-Alti att ”majoriteten av svenska muslimer [...] traditionellt [har] röstat på Socialdemokraterna”, samt att det ”kommit starka reaktioner” och då särskilt hos ”ungdomar som har sett Omar som en förebild”.⁵⁹ Vidare menar debattörerna att de nu förväntar sig att

⁵⁹ Påståendet att majoriteten av muslimer i Sverige röstar på Socialdemokraterna bekräftas av statsvetaren Magnus Hagevis forskning (Hagevi 2009).

”från Socialdemokraterna [få] ett tydligt ställningstagande om muslimers möjligheter till uppdrag i partiet” (Wenger & El-Alti 2013, 19 april).

Till detta kan även läggas den bild som återfinns tillsammans med ovanstående artikel (Wenger & El-Alti 2013, 19 april). Bilden är från en demonstration till stöd för Omar Mustafa. På bilden syns ett antal kvinnor med slöja som bär på lappar med texten ”Jag stödjer Omar Mustafa”. Bilden och andra liknande bilder har spridits i medierna och publicerats tillsammans med flera artiklar som berör Mustafa-affären. Dessa exempel kan givetvis inte automatiskt tas som intäkt för att ovanstående muslimer känner sig representerade av varken Omar Mustafa eller Islamiska Förbundet. Däremot är det uppenbart att en del sympatiserar med den linje inom partiet som drivits av framför allt STS; en linje som handlar om att få ”aktiva muslimer” engagerade inom partiet – inte minst på högre poster. En del såg mot bakgrund av detta nomineringen av Mustafa som ett steg i rätt riktning, men blev besvikna efter avgången.

Av intresse här är framför allt hur debattörer som Weiderud för fram en kandidat – Omar Mustafa – som de själva uppfattar som i någon mening representativ för gruppen ”Sveriges praktiserande muslimer”.⁶⁰ Kritiken från andra debattörer handlar om att STS val av samarbetspartner på ett skevt sätt representerar den grupp – muslimer – de avser företräda. Det är i sammanhanget möjligt att granska vilka strategier STS använder för att ro sitt projekt i land. Utifrån det material jag granskat har jag inte från företrädare för STS hittat någon som valt att problematisera det representationsanspråk organisationen tagit på sig via Mustafa och Islamiska Förbundet. I en intervju i *Sändaren* får exempelvis Peter Weiderud kommentera det faktum att ”flera muslimska röster hävdar att Islamiska Förbundet har en konservativ agenda och långt ifrån representerar majoriteten av Sveriges muslimer” (Larsson 2013, 16 april). Han svarar då följande:

Det är en intern diskussion som jag inte har anledning att ha synpunkter på [...] Från sekulära muslimer har jag mött blandade reaktioner. Det finns de som tycker att partiet gjort rätt, det är sådana som har en i grunden negativ inställning till religion. Andra tycker att agerandet varit fel och att det blivit riktat mot deras egen identitet som muslimer. Från praktiserande muslimer möter jag i dag inget annat än en ren sorg (Larsson 2013, 16 april).

Genom att förlägga kritiken hos sekulära muslimer ”som har en i grunden negativ inställning till religion” lyckas Weiderud hantera kontroversen på ett retoriskt effektivt sätt. Distinktionen mellan religiösa och sekulära muslimer används av Weiderud för att legitimera och försvara STS projekt: ”Min organisation grundades en gång utifrån svårigheter att förstå och hantera religionen” (Larsson 2013, 16 april). På det här sättet blir det möjligt att frikänna STS från den mest stickande kritiken: genom tydliggörandet att organisationen främst

⁶⁰ STS samarbete med muslimska föreningar och organisationer sträcker sig en bra bit tillbaka i tiden. För en översikt kring samarbeten mellan muslimska organisationer och STS, se Johan Cato och Jonas Otterbeck (2014).

fokuserar på att främja och företräda muslimer som kategoriseras som religiösa – snarare än sekulära. Man uppfattar inte att man har ett ansvar för att representera eller främja så kallade sekulära muslimer, varav kritik kring representation framförd av dessa kan avfärdas som missriktad. Här ser vi hur kategorin religion bidrar till att skriva fram en viss typ av islam, även illustrerat av beteckningen ”praktiserande muslimer”. Detta innebär samtidigt en uppslutning kring en norm. Uttrycket ”*praktiserande muslimer*”, exempelvis, förutsätter en tyst överenskommelse kring vilka praktiker som krävs för att innefattas av kategorin. Trots uttryckets vaghet fungerar det effektivt för att exkludera så kallade sekulära muslimer.⁶¹

Det finns fler exempel på hur STS och i det här fallet Weiderud använder en diskurs kring religion tillsammans med en normerande bild av islam för att navigera i debatten. I den intervju som hänvisades till ovan får Weiderud även besvara frågan om ”man bör visa större tålamod [angående rasism, homofobi och ifrågasättande av jämställdhet] om sådant kommer från muslimskt håll” (Larsson 2013, 16 april). Weiderud svarar följande:

Självklart ska vi i varje diskussion lyfta fram alla människors lika värde. Men ett religiöst samfund är ingen politisk aktör. Ta frågan om homosexualitet. Så sent som 2005 var inte mitt eget parti berett att säga ja till samkönade äktenskap. Omar Mustafa är ordförande för en organisation som bygger på en tusenårig tradition där vissa frågor inte låter sig ändras genom ett enkelt majoritetsbeslut (Larsson 2013, 16 april).

Den position som detta citat ger uttryck för skriver fram en viss typ av islam som normerande; betoningen på ”en tusenårig tradition” legitimerar muslimska tolkningar som tar fasta på denna tradition, och skymmer tolkningar som försöker kritisera eller göra upp med den. Religionskategorins användning – ”ett religiöst samfund är ingen politisk aktör” – medför i det här sammanhanget att det som faller under ”religion” får en särställning. De diskurser kring religion och politik som granskades hos exempelvis Magnus Norell, Göran Greider och Heidi Avellan fäste vikt vid hur religion skulle skiljas från politikens område. Vi kunde hos dessa debattörer se uppfattningar om att religion, alternativt ”äka” religion, är och bör vara privat och apolitisk. Weiderud använder också en diskurs kring religion och politik, men på ett annorlunda sätt. Hos Weiderud fungerar diskursen fortfarande särskiljande (religion och politik uppfattas som olika områden), men den legitimerar inte en exkludering; istället betonas tålamod, förståelse och acceptans. Religion – i kontrast till politik – skrivs fram som trögföränderligt och traditionscentrerat. Genom att använda diskursen på detta sätt kan Weiderud legitimera sin och STS ingång i debatten som samarbetspartners till organiserade muslimer. Samtidigt skymmer Weideruds konsensusbetonade framställning – ”en tusenårig tradition” – förhandlingar om makt, auktoritet och privilegier *inom* den muslimska gruppen.

⁶¹ För en diskussion kring den retoriska kategorin ”praktiserande muslimer” se Otterbeck (2010) och Emanuelsson (2013:57).

Sammanfattning

I den ortodoxa kritiken mot nomineringen av Omar Mustafa tycker jag mig kunna identifiera två huvudsakliga och med varandra till viss del överlappande spår som cirkulerar kring religion och islam. Först har vi tolkningsmönstret centrerat kring religion och politik. Religion antas utgöra ett potentiellt – inte sällan framställt som transhistoriskt och transkulturellt – hot mot demokrati och politik, varav det är åligger samhället att vakta någon typ av gränser mellan dessa båda storheter. Till detta tolkningsmönster hör även ibland ett erinrande om att religion är, eller bör åtminstone vara, en privatsak. Sedan har vi det tolkningsmönster som fäster vikt vid huvudsakligen två typer av muslimer och/eller islam där den ena varianten skrivs fram som progressiv, liberal, apolitisk och trosfokuserad, varav den andra är politisk och islamistisk. Detta mönster präglas ofta av – men är inte reducerbar till – en logik hämtad från den förstnämnda diskursen kring religion och politik.

Det heterodoxa försvaret av Omar Mustafa, i kontrast, skriver fram en muslimsk rörelse som antas vara progressiv och modern men icke desto mindre i behov av reformer, varav Omar Mustafa uppfattas som en viktig förnyande kraft. En diskurs kring religion tar form som betonar kontinuitet, tradition och trögföränderlighet, men fungerar samtidigt essentialiserande och skymmer frågor kopplade till makt och auktoritet.

Båda positioner delar en doxa där ett islam som i stort sammanfaller med värderingar hörande till ett gemensamt ”vi” – en liberal, progressiv och modern variant – antas vara föredömlig och eftersträvansvärd.

Debatten kring Elisabeth Svantesson – bakgrund

Den 17 september 2013 valdes Elisabeth Svantesson till regeringens nya arbetsmarknadsminister. Efter utnämmandet uppstod det ganska snart en livlig debatt kring Svantessons medlemskap, och före detta medlemskap, i ett antal kristna organisationer. Redan i de tidiga nyhetsrapporteringarna om nomineringen är det möjligt att se hur Statsminister Fredrik Reinfeldts uttalanden tyder på en medvetenhet om den nya ministerns potential att väcka medial uppmärksamhet. På presskonferensen i samband med utnämningen fick Reinfeldt mycket riktigt frågor om Svantessons bakgrund inom frikyrkan Livets ord, och svarade att detta inte skulle ha några kopplingar till hennes ansvarsområde inom regeringen. Svantesson själv underströk i sammanhanget att hon var troende och att hon såg valet av kyrka som en privatsak (Berger 2013, 17 september; Nilsson, m.fl. 2013, 17 september).

En kontroversiell bakgrund

Elisabeth Svantesson var vid nomineringen medlem i organisationen Kristet Center i Örebro, men har tidigare varit aktiv i frikyrkan Livets ord samt inom anti-abort rörelsen ”Ja till livet”. Denna bakgrund kom alltså att hamna i mediernas fokus. Dagen efter utnämningen skrev Aftonbladets Lena Mellin att det nu ”sitter [...] en person i Sveriges regering som har företrätt en organisation med extrema åsikter”, samt att ”risken är överhängande att den religiösa extremismen kan förfölja Elisabeth Svantesson och regeringen under hela hennes ministertid” (Mellin 2013, 18 september). Arbetarbladets Anna Norling stod för en liknande linje och betonade att Svantesson ”varit aktiv i en rörelse som ser homosexualitet som en sjukdom, och dessutom varit informationssekreterare i en organisation som likställer abort med dråp”. Norling påpekade också att Svantesson i sina nya ansvarsområden hade i uppgift att förebygga diskriminering, bland annat utifrån sexuell läggning, och frågade sig om ”den nya ministern verkligen [är] trovärdig i denna fråga?” (Norling 2013, 18 september). Även Jessica Schedvin, ledamot i tankesmedjan Ung Liberal, riktade i ett debattinlägg hård kritik mot den nya ministern. Schedvin menar att organisationen Ja till livet står för en ”dogmatisk människosyn” samt att Elisabeth Svantesson borde ”ta avstånd från religiös fundamentalism till förmån för kvinnors rättigheter” (Schedvin 2013, 17 september).

Den initiala kritiken riktade sig främst mot organisationen Livets ord vilken Svantesson tidigare alltså hade varit medlem i. En anledning till detta fokus kan handla om att den kyrka ministern vid nomineringen var medlem i, Kristet Center, inte är lika känd inom allmänheten. Det kom dock snart att riktas kritik även mot Kristet Center. Per Kornhall, författare och avhoppare från Livets ord, likställde i en artikel i Aftonbladet de båda organisationerna (Forsbergs m.fl. 2013, 18 september).⁶² Vidare var det svårt att inte dra paralleller till Mustafa

⁶² Kornhall hade enligt Aftonbladets artikel gjort en granskning av Kristet Centers hemsida och konstaterade att organisationen sålde samma böcker och cd-skivor som Livets ord, samt att en av Livets ords ungdomspastorer

affären när det uppdagades att Kristet Center – i likhet med Islamiska Förbundet – vid flera tillfällen hade bjudit in en pastor som i andra sammanhang uttryckt antisemitiska åsikter (Röstlund 2013, 19 september).

I debatten kring nomineringen kom även Svantessons möjligheter till politiskt inflytande i kontroversiella frågor att diskuteras. Det påpekades från flera håll att när riksdagen sade ja till könsneutrala äktenskap 2009, hade Elisabeth Svantesson gått emot partiets linje. Expressen hävdade i en artikel att hon tidigare som riksdagsledamot i olika former – bland annat via en religiös riksdagsförenings verksamhet – verkat politiskt mot fri abort (Baas, Marmorstein, Asplid, Karlsson och Holmén 2013, 18 september). Anders Lindberg påstod i en ledare i Aftonbladet att ministern mycket väl i framtiden kunde tänkas få inflytande i abortfrågan, med hänvisning till att alla statsråd är med och beslutar i alla regeringsfrågor (Lindberg 2013, 18 september).

Det fanns dock även de som betonade att hennes möjligheter till inflytande i kontroversiella frågor var relativt begränsade. Statsvetaren Magnus Hagevi som intervjuades av TT menade att det var osannolikt att hon skulle kunna påverka regeringen i konservativ religiös riktning – hon skulle i så fall vara tvungen att dupera resterande regering – samt att hon inte på något sätt fått ansvar för exempelvis abortfrågor (Svenska Dagbladet 2013, 18 september).

Till ministerns försvar

Precis som i Mustafa-affären fanns det dem som skred till den nominerade ministerns försvar. I Svenska Dagbladet frågar sig exempelvis ledarskribent Ivar Arpi om ”om vi verkligen [vill] ha ett samhälle där vi bedriver häxjakt på personer som Svantesson bara för att deras privata tro inte stämmer överens med vår egen?” (Arpi 2013, 19 september). Även ett antal forskare, bland annat religionsvetare, gjorde liknande problematiseringar av den kritikerstorm i media som Svantesson utsatts för. Religionsvetaren Eli Göndör skriver exempelvis på Aftonbladets debattsida att ”vad som bör avgöra Elisabeth Svantessons lämplighet är hennes tidigare meriter och hur hon sköter jobbet framöver” [...] ”hur hon ber eller vad hon ber till i glädje eller sorg borde vara hennes ensak” (Göndör 2013, 18 september). Liknande resonemang dyker upp hos den tidigare nämnda statsvetaren Magnus Hagevi som intervjuades i en artikel av TT: ”Hon bör bli bedömd utifrån vad hon gör som statsråd, inte vad hon gör på söndagarna”, samt att ”det är skillnad mellan att kritisera henne för hennes religionsutövning och att kritisera hennes politiska åsikter” (Svenska Dagbladet 2013, 18 september). Även Jørgen Straarup, professor i religionsvetenskap, menar på bloggen Religionsvetenskapliga kommentarer att ”det inte [är] rimligt att föreställa sig att en ministers ämbetsutövning påverkas på ett otillbörligt sätt av den tro som ministern bekänner”, vidare är det ”på den

var aktiv i Kristet center i Örebro. I artikeln slår Kornhall fast att (även) Kristet center ”har en mycket inskränkt världsbild och en fundamentalistisk bibelsyn” (Forsberg, m.fl. 2013, 18 september).

politiska arenan som ministerns ryggrad prövas, och föreställningen att man genom att läsa hennes församlings handlingsprogram skulle kunna gissa att hennes handlande drivs av annat än politiska idéer är inget annat än häxjakt” (Straarup 2013, 19 september).

Händelserna och diskussionerna kring arbetsmarknadsminister Svantesson kom således att påtagligt att aktualisera tvistefrågor kopplade till religion, politik, offentlighet och kontroversiella samfund.

Debatten kring Elisabeth Svantesson - analys

Liksom i de övriga debatterna som granskats återfinns det i debatten kring Svantesson två huvudsakliga positioner. Vilken av dessa som ska betraktas som *ortodox* respektive *heterodox* är svårt att avgöra. Utifrån det granskade materialet – huvudsakligen alltså dagstidningar – har jag gjort bedömningen att försvaret utgör den ortodoxa sidan. Detta märks först när debatten har pågått ett par dagar varav uppslutningen kring Svantesson – och dess retoriska strategier – synliggörs. Vi ska nedan se hur detta går till. Först följer emellertid en redogörelse för presskonferensen och den initiala kritiken mot nomineringen.

Presskonferensen – ”De som tror på olika sätt”

I september 2013 presenterade den tidigare statsministern Fredrik Reinfeldt sin nya regeringsombildning. När det kom till den nya arbetsmarknadsministern gjorde han ett tillägg som kom att få stor betydelse: ”Elisabeth är också troende”. Vad menade statsministern med detta? Enligt Lotta Hördin, politisk chefredaktör på *Nordvästra Skånes Tidningar*, ”anade [Fredrik Reinfeldt] att den nya ministern skulle bli ifrågasatt, han var medveten om att valet av Svantesson [var] riskfyllt” (Hördin 2013, 21 september). Den reservation som statsministern gjorde därefter är också intressant, då han betonar att det egna partiet ska vara ”brett”, att det rymmer såväl ”de som tror och inte tror, de som tror på olika sätt” (Hördin 2013, 21 september). Journalisten K-G Bergström tvivlade på hurvida ”en regeringschef i Sverige någonsin tidigare sett sig föranlåten att avslöja vilket religiöst samfund en minister tillhört”. Bergström fortsätter:

Men så handlar det inte om respekterade frikyrkor som till exempel Svenska missionsförbundet. Livets ord ses av många som en intolerant, toppstyrd sekt, på goda grunder tycker jag och har svårt att förstå hur en till synes sansad och rationell ekonomie licentiat har kunnat ansluta sig. När jag frågade varför, fick jag ingen hjälp att förstå. Det var hennes privatsak, blev svaret (Bergström 2013, 18 september).

Som inledning till analysen av debatten kring Elisabeth Svantesson är det intressant att utifrån kommentarer till presskonferensen granska det politiska fältet och dess relation till det mediala. Det är uppenbart att Svantessons akademiska meriter – exempelvis licentiatexamen i nationalekonomi – värderas högt som symboliskt kapital på det politiska fältet. Samtidigt är

det relativt klart att Reinfeldt är medveten om den belastning ett medlemskap (och före detta medlemskap) i kontroversiella frikyrkosamfund innebär. I en ledarkrönika i tidningen *Dagen* uttrycker Daniel Grahn saken på följande sätt:

Fredrik Reinfeldt var förbered på kritiken, och förekom frågorna redan på presskonferensen. Hans deklaration om Svantesson som medlem och lärare på Livets ord är att jämföra med ett erkännande av en ungdomsförsyndelse. Ett så kallat lik i garderoben: en obetald tv-licens, skatteplanering i gråzonen, eller en tveksam hyllning till en kontroversiell politisk ideologi (Grahn 2013, 19 september).

Medlemskapen är belastande för Svantesson på det mediala fältet.⁶³ Detta illustreras inte minst av Reinfeldts agerande. Reinfeldt förutser delvis hur massmediala aktörer kommer att reagera och använder sig av försköningsstrategier – partiet antas rymma även ”de som tror på olika sätt” – i syfte att dämpa de drev som omedelbart sätter igång.⁶⁴

Genom ovanstående skifte av beteckningar kan vissa aktörer på fältet legitimera och försöka vinna erkännande för den uppmärksamhet och den granskning som följer av såväl Svantesson som de samfund hon kan associeras till. Strategin kom dock inte att stå oemotsagd under debatten, vilket jag får anledning att återkomma till.

Ministrar som bär på ett för majoritetsbefolkningen kontroversiellt förflutet har i situationen mycket att tjäna på att lägga korten på bordet och tydliggöra sin ståndpunkt. Svantesson uppfattas som lite för vag och undflyende på presskonferensen men upprättar snabbt en tydlig hållning när *Expressen* senare intervjuar henne. Hon svarar gång på gång att hon tar avstånd från sin församlings kontroversiella synsätt på det ena och det andra, samt att hon ställer sig bakom svensk lagstiftning och regeringens politik (Alsén, Holmén & Karlsson 2013, 20 september). Den mediala granskningen fungerar i det här sammanhanget som en initiationsritual, där man efter tillräckligt många upprepade avståndstaganden från kontroversiella associationer samt en liten provningstid eventuellt accepteras som en del i politikens toppskikt. Angående Svantessons bedyranden om att hon ställer sig bakom den nuvarande abortlagstiftningen kommenterar *Aftonbladets* politiska kommentator Lena Mellin syrligt att ”det får vi hoppas” (2013, 18 september).

⁶³ Och eftersom medias granskning utgör en del av och överlappar med det politiska fältet blir det givetvis besvärande även på den senare plattformen.

⁶⁴ Det finns även de som menar att Fredrik Reinfeldt i det här sammanhanget underskattade den mediala uppmärksamhet som ministerns bakgrund kunde leda till, exempelvis skriver Per T Ohlsson i *Sydsvenskan* att ”religion normalt [är] en privatsak, men om innehavaren av ett så offentligt uppdrag som en statsrådspost kan kopplas till religiös extremism tar allmänintresset över”, samt att detta är ”en aspekt som statsministern borde ha begrundat i förväg” (Ohlsson 2013, 22 september). Här är det möjligt att se hur kategorierna privat och offentligt organiserar händelserna. Det som ”normalt” kategoriseras som ”privat” får beteckningen ”offentligt” när fenomenet – i det här fallet ministerns bakgrund i olika samfund – kan betraktas som ”extremt”. Etiketten ”extrem” är inte ovanlig när religiösa samfund avviker kraftigt från det som antas vara deras givna funktions- och kompetensområde.

Det finns i sammanhanget viktiga tekniker som är framgångsrika att använda sig av. När Svantesson i den omedelbara utfrågningen använder kortet ”privat” bemöts det med misstankar, eventuellt för att det genomskådas som försvarsstrategi och uppfattas som alltför defensivt. Senare, i ovan nämnda *Expressen*-intervju, gör Svantesson det tydligt att hon inte vill tillskrivas åsikter som medlem i ett trossamfund – i det här fallet Kristet Center i Örebro (Alsén, m.fl. 2013, 20 september). Det fungerar bättre som skydd mot kritiska röster vilka lyfter fram just kontroversiella aspekter hos ministrernas församling. Svantesson navigerar här smidigare med hjälp av tydliga ställningstaganden samt diskursen kring privat/offentligt för att inte behöva stå till svars för en del av församlingen ståndpunkter.

Kritiken mot nomineringen – ”En riktig mörkermänniska”

I en intervju i tidningen *Dagen* berättar Mattias Svensson, redaktör för det liberala magasinet *Neo*, att han var ombedd att lämna en kommentar i direkt anslutning till utnämningen av Elisabeth Svantesson (Sverker 2013, 19 september). I *Svenska Dagbladet* återfinns denna kommentar av Svensson som lyder: ”Svantesson har jobbat mot aborträtten och var emot att homosexuella skulle få gifta sig”, samt att ”det verkar vara en riktig mörkermänniska de har plockat upp” (*Svenska Dagbladet* 2013, 18 september). När tidningen *Dagen* frågar honom om han anser att personer i Livets ord är att betrakta som mörkermänniskor, svarar han: ”vilken tro hon har eller vilken församling hon tillhör har jag inga åsikter om [...] det jag har synpunkter på är hennes politiska åsikter, som hon stått för och drivit [...] dessa ska hon kritiseras för, inte för hennes tro eller privatmoral” (Sverker 2013, 19 september).

Svenssons ursprungliga kommentar används i debatten kring den nya ministern som en illustration av, och exempel på, den ”kritikstorm” som satte igång på sociala medier i och med utnämningen. Samtidigt är det uppenbart att det även i dagstidningsmaterialet riktas hård kritik mot ministrernas medlemskap (och före detta medlemskap) i kontroversiella religiösa samfund. Vi ser det exempelvis i K-G Bergströms granskning där han menar att det inte handlar om ”respekterade” samfund som Svenska missionsförbundet, utan om en ”intolerant, toppstyrd sekt” (Bergström 2013, 18 september). När *Aftonbladets* politiska kommentator Lena Mellin skriver att ”den religiösa extremismen kan förfölja Elisabeth Svantesson och regeringen under hela hennes ministertid” (Mellin 2013, 18 september), är detta inte enbart att betrakta som en prognos eller en förutsägelse med beskrivande karaktär. Det är också möjligt att uppfatta uttalandet som en markering från en inflytelserik aktör på fältet. I vilken utsträckning och hur länge Svantesson kommer att lastas för kontroversiella tillhörigheter är givetvis beroende av hur mycket fokus och uppmärksamhet som riktas mot dem. Mellins uttalande fungerar i det här sammanhanget som en självuppfyllande profetia; uttalandet bidrar både till att skapa och legitimera en skepsis kring Svantessons bakgrund.

Ungefär samma funktion återfinns i K-G Bergströms uttalande: ”det är ingen tvekan om hon till en början kommer att mötas av misstro, bland dem som ogillar fanatiska religiösa

sekt”. Kategorin ”sekt” är väl etablerad och utifrån en allmän uppfattning entydigt negativ. Bergström både illustrerar och reproducerar föreställningen på fältet om att bakgrunden har betydelse, trots att ”det tidigare engagemanget inte har något med jobbet som arbetsmarknadsminister att göra” (Bergström 2013, 18 september). En liknande poäng görs av Hans Linde, riksdagsledamot för Vänsterpartiet, intervjuad i en artikel i *Expressen*. Linde tycker att valet av Svantesson är ”djupt provocerande”, eftersom ”Arbetsmarknadsministern är ansvarig för frågor som rör diskriminering på arbetsmarknaden, där diskriminering på grund av sexuell läggning fortfarande är vårt stora problem”. Linde upplever det som problematiskt att man nu låter ”en minister ansvara för [det här], som i andra sammanhang de facto har försvarat diskriminering av sexuell läggning” (Baas, m.fl. 2013, 18 september). I båda fall är det möjligt att se hur Svantessons bakgrund utgör en belastning för hennes förtroende, enligt kritikerna. I det senare fallet tror sig Linde dessutom se en risk för ett direkt negativt politiskt inflytande i viktiga politiska frågor. Oavsett hur det står till med den saken är det uppenbart att bakgrunden har betydelse för Svantessons förtroende, varav det blir tydligt att detta förtroende utgör ett symboliskt viktigt kapital.

En liknande linje drevs av nättidningen *Dagens Seglora*. Redaktionen menade att Svantessons nuvarande församlingstillhörighet – Kristet Center – hade tonats ner i debatten varav fokus istället låg på att hon lämnat Livets ord. Sålunda frågade de sig: ”Vad spelar det för roll att byta församling om man inte också byter bort den fundamentalistiska ideologin?” (Dagens Seglora 2013, 18 september). Precis som K-G Bergström och Hans Linde menar *Dagens Seglora* att Svantessons eventuella möjlighet till ett negativt inflytande i politiken, samt hennes associationer till kontroversiella ideologier, medför trovärdighetsproblem.⁶⁵

Hans Dahlström skriver i en insändare till *Östran* att ”för mig får människor ha vilken tro de vill så länge den inte skadar någon [...] men jag ser ett problem när en minister sägs sympatisera med en sekt som inte delar våra grundvärderingar och inte vill diskutera den sakfrågan” (Dahlström 2013, 28 september). Samtidigt som Dahlström erinrar om att man får ha vilken tro man vill, även när man sitter i en regering, är det lika uppenbart att ”om den religiösa tron anses överordnad vårt samhälles moral, etik och värderingar [...] [då] är svaret [på huruvida det är möjligt att ha en sådan tro och sitta i regeringen] ’Nej’” (Dahlström 2013, 28 september).

Tidigare nämnda Lotta Hördin skriver att det blev ett ”felaktigt [...] fokus på religion vid presskonferensen”, samt att ”det ytterst handlar om något helt annat [...] nämligen Svantessons inställning till den svenska abortlagstiftningen och till HBTQ-personers rättigheter [...] inte om hennes tro”. På presskonferensen borde Svantesson varit ”tydligare både vad gäller aborter och samkönade äktenskap”, samt ”tagit tillfället i akt att förklara sin

⁶⁵ Vidare refererar Segloreredaktionen till en tidigare intervju av Svantesson i tidningen *Dagen* (Zetterman 2012, 9 november) där Svantesson uttrycker att ”min tro är en del av den jag är, jag delar inte in mig själv i olika bitar”. Uttalandet tar *Dagens Seglora* som intäkt för att hennes religion inte kan uppfattas som en strikt privatsak utan relevans för det politiska uppdraget (Dagens Seglora 2013, 18 september).

syn på dessa frågor, för den är ingen privatsak”. ”Tron” däremot, avslutar Hördin, ”är [...] hennes privatsak” (Hördin 2013, 21 september).

Ett liknande resonemang återfinns hos Lars Ströman, politisk redaktör på *Nerikes Allehanda*:

Är det relevant att diskutera Elisabeth Svantessons tro? Är det en fråga som bör leda till att hon utsätts för kritisk granskning? Nej, inte om det handlar om hennes relation till Gud. Hon har utnämnts till arbetsmarknadsminister, inte chefsteolog eller ärkebiskop – det jobbet är inte längre statligt. Tron är – som hon själv säger – något väldigt privat. Men om hennes tro får politiska konsekvenser är det intressant. Det är denna del – och bara denna del – som det finns anledning att granska (Ströman 2013, 22 september).

Utifrån ovanstående debattinlägg är det möjligt att se hur det hos vissa av Svantessons kritiker skrivs fram en diskurs som separerar Svantessons ”tro” – vilken uppfattas som ”privat”, hennes ”privatmoral” (Mattias Svensson), eller hennes ”relation med Gud” (Lars Ströman) – från ställningstaganden i exempelvis abort- och HBTQ-frågor.

Hur detta ska förstås är inte helt uppenbart. Utifrån en läsning är det möjligt att uppfatta dessa debattörers uppdelning – mellan Svantessons tro och vad man uppfattar vara hennes kontroversiella ställningstaganden – som en strategi på fältet. Dels för att föregripa anklagelser om angrepp på ministerns religion i sig självt eller i allmänhet – något som skulle vara kontroversiellt – dels för att framstå som generösa och sluta upp bakom religionsfriheten. Genom att formulera Svantessons ställningstaganden på ett sådant sätt att de inte handlar om religion eller ”tro”, är det möjligt att ställa dem (eller kanske snarare *försöka* ställa dem) utanför det man uppfattar som religionsfrihetens giltighetsområde. Istället för att problematisera religion – eller religionsfrihet för den delen – vilket skulle kunna vara problematiskt utifrån fältets regler, väljer debattörerna att *lös göra* de kontroversiella delarna kring Svantesson från beteckningar som religion och ”privat tro”.

Tro/privat moral	Politiska åsikter
Respekterade samfund	Intolerant, toppstyrd sekt
Tro	Sekt
Privat tro	Ställningstaganden ang. homoäktenskap, abort och HBTQfrågor
Relation med Gud; chefsteolog	Arbetsmarknadsminister
Tro/väldigt privat	Politiska konsekvenser/granskning

Tabell 6: Diskurs kring religion/politik utifrån kritiken riktad mot nomineringen

Ovanstående lista visar några exempel på nyckelbeteckningar som ställs emot varandra inom den position som kritiserar nomineringen av Svantesson. I debatten uppfattar jag positionen

som huvudsakligen heterodox; som vi senare kommer se visar det sig att dessa debattörers strategi – med hjälp av ovanstående diskurs – inte når någon större framgång på fältet. Många av de som senare skriker till Svantessons försvar – vilka jag i kontrast identifierar som ortodoxa – framställer ändå den initiala kritiken mot Svantesson som svepande, generell och riktad just mot religionsfriheten, mot den ”privata” tron, och mot Svantessons kristna identitet.

Religionshistorikern Olav Hammer menar att föreställningen om religion som privatmoral (jämför med Mattias Svenssons tidigare uttalanden), lösgjord från politik, har en längre historia i Väst:

Varifrån kommer den nästan instinktiva känslan hos många av oss att religion ”egentligen” handlar om livsvisdom och etik, medan den realpolitik som förs i religionens namn ofta sägs vara en påklistrad efterhandskonstruktion? Mycket talar för att denna uppfattning först uppstod under romantiken som en reaktion mot upplysningens kristendomskritik och att den med tiden anammades av allt fler västerlänningar [...] Den nya religionsuppfattningen löste flera problem på en gång. Religionen förblev immun mot kritik [...] inte heller var det ett problem att olika folk hade olika trosuppfattningar. Den inre upplevelsen, föreställde man sig, var ändå den samma (Hammer 2004:254-255).⁶⁶

Vi ser i debatten kring Svantesson hur ovanstående diskurser kring religion tar form som en naturlig utgångspunkt hos en del av debattens aktörer. Samtidigt ser vi hur några av Svantessons kritiker bryter detta diskursiva mönster; Lena Mellin, Hans Linde och *Dagens Seglora* skriver inte fram någon form av fristad för tro, privatmoral eller religion. De är istället tydliga med att kritiken mot Svantesson gäller de partikulära kristna ideologier samt konkreta ställningstaganden som hon på olika sätt kan associeras till (och därmed inte religion eller kristendom generellt).

Nedan följer en granskning av försvarspositionen. Jag vill framförallt synliggöra hur denna *ortodoxa* position smidigt lyckas marginalisera Svantessons kritiker i enlighet med fältets regler.

Till Svantessons försvar – ”Detta är en form av mobbning”

Liksom i debatten kring nomineringen av Omar Mustafa var det i Elisabeth Svantesson många debattörer som slöt upp för att försvara ministern från den kritik som riktats i dagstidningar och på sociala medier. I det följande ska jag försöka lyfta fram den huvudsakliga diskurs som präglar försvaret, samt även ge ett par exempel på avvikelser.

Den 19 september publicerade tidningen *Dagen* en artikel där ett större antal politiker, statsvetare och kyrkoledare fick kommentera händelserna kring den nya

⁶⁶ Religionsbegreppets historia är dock föremål för diskussion inom forskningen; Hammers framställning är i sammanhanget påtagligt förenklad. För en diskussion kring detta se exempelvis Fitzgerald (2007) och Martin (2010).

arbetsmarknadsministern (Wistrand 2013, 19 september). De fyra kyrkoledare som fick komma till tals var påtagligt ”oroade” över vad de kallade för en ”osaklig kritik”. Redan här kan vi se en nyckelformulering i försvaret vilken kan uttryckas som en kritik mot det man uppfattar som ”den villkorade toleransen”. ”Man vet inte om man ska skratta eller gråta”, säger exempelvis Livets ords förstepastor Joakim Lundqvist, och fortsätter: ”Sverige berömmar sig för sin tolerans och demokrati, men det här visar tydligt att den toleransen är helt och hållet villkorad” (Wistrand 2013, 19 september).⁶⁷

Den faktaruta som åtföljer artikeln i *Dagen* utgör en diskursivt intressant detalj i sammanhanget. Här lyfts Svantessons akademiska och politiska meritlista: ”Riksdagsledamot för Moderaterna sedan 2006”, ”Magisterexamen i nationalekonomi”, ”Forskarutbildning i nationalekonomi”, samt ”Ordförande i riksdagens arbetsmarknadsutskott”. Faktarutan lyfter fram kapitalformer som är odelat positiva för Svantessons politiska karriär. I det här sammanhanget kan vi se att dessa typer av kapital är viktiga i den bemärkelsen att de utgör en resurs för de som vill försvara Svantesson. De kan synliggöras för att återupprätta det förtroende som satts i gungning av mediernas granskning. Faktarutan i *Dagen* kan således ställas i kontrast till den faktaruta i *Expressen* som åtföljer K-G Bergströms krönika; där får man reda på att Svantesson ”suttit i riksdagen sedan 2006”, att hon ”är ledare för kristna riksdagsgruppen och har ett förflutet i abortkritiska organisationen Ja till livet”, samt att hon ”även varit med i Livets ord” (Bergström 2013, 18 september).

I den diskurs som tar form i försvaret av Svantesson är det möjligt att se en förskjutning av problemformuleringen i fallet. Den initiala kritiken tog framför allt avstamp i Svantessons bakgrund i Livets ord, hennes nuvarande församlingstillhörighet, samt kontroversiella tidigare ställningstaganden. Vissa ansåg att bakgrunden utgjorde ett förtroendeproblem, andra menade att den rimmade illa med partiets (Moderaternas) politik, ytterligare andra oroade sig över att Svantesson utifrån sin bakgrund kunde få ett direkt och problematiskt inflytande i vissa frågor – exempelvis rörande diskriminering på arbetsmarknaden. Försvaret ramar in problemet på ett annat sätt. En bärande tendens bland de ortodoxins förkämpar som skriker till ministerns försvar handlar om att Svantessons uppmärksamhets, smutskastats, kritiserats, nedvärderats, etc., antingen (i) på grund av att hon är kristen, eller (ii) på grund av att hon har en tro (i det senare fallet inte sällan med tillägget att denna tro även är privat). Nyckelordet i den ortodoxa försvarspositionen är tolerans, samt att kritiken mot Svantesson av olika skäl är att beteckna som intolerant.

Om vi återgår till artikeln i *Dagen* ser vi denna inramning av händelserna kring Svantesson exempelvis i den enkätfråga, ”Kan man vara minister och samtidigt ha en tydlig religiös tro?”,

⁶⁷ Anders Blåberg, missionsdirektor för Evangeliska frikyrkan och Lasse Svensson, kyrkoledare för Equmeniakyrkan menar att ”det verkar som att man inte kan säga någonting som kristen utan att få med sig ett stort lass”, vilket är ”tråkigt, för det är en jätteviktig mångfaldsfråga att få in ministrar med olika bakgrund” (Wistrand 2013, 19 september).

som några utvalda politiker kort får kommentera. Fredrik Malm, Folkpartiet, understryker att ”för min del är religionen en privatsak och någon man beslutar om själv”. Caroline Szyber, Kristdemokraterna, tycker att det är ”snedvridet” och ”osakligt” att ”det skulle betraktas som ett lik i garderoben att ha en tro”. Maria Abrahamsson, Moderaterna, slår fast att ”religiös tro och församlingsengagemang” självklart inte ska vara ”diskvalificerande för politiska uppdrag” (Lundgren 2013, 19 september).

Försvaret av Svantesson är väl representerat i dagstidningsmaterialet. Utifrån denna position är det möjligt att skilja mellan (i) de debattörer som i sitt försvar av Svantesson samtidigt skriver fram någon typ av kristen (eller i allmänhet religiös) identitet (antingen som självidentifikation, och/eller utifrån perspektivet att en sådan identitet uppfattas som hotad), och (ii) de (ofta borgerliga) debattörer där försvaret av Svantesson inte på samma sätt vävs ihop med diskussioner kring en kristen eller religiös identitet.

Ett av nyckelinläggen i debatten kring Svantesson, ”Vår svenska syn på tro unikt aggressiv”, tillhör snarast den senare kategorin och skrevs av Eli Göndör, religionshistoriker, på *Aftonbladets* debattsida (Göndör 2013, 18 september).

Eli Göndör inleder sitt inlägg med precis den typ av problemförskjutning jag nämnde ovan. Göndör menar att det ”ifrågasätts om Svantesson kan anses vara lämplig som arbetsmarknadsminister eftersom hon varit medlem i Livets Ord”, och, lägger Göndör till: eftersom hon ”därmed sannolikt är *troende kristen*” (min kursivering). Att det senare betonas visas i efterkommande mening: ”idén om att en minister inte skulle kunna förhålla sig professionellt till sitt uppdrag *på grund av sin religiösa övertygelse* har sin utgångspunkt i en ideologisk sekulär föreställningsvärld, som är förhållandevis unikt aggressiv i Sverige” (Göndör 2013, 18 september; min kursivering). Den diskurs som tar form här är betydelsefull av flera skäl.

Först gör Göndör en kritisk läsning av den granskning Svantesson blivit utsatt för, ställer en diagnos och slår fast att de debattörer som står för denna kritik egentligen drivs av en generell, ogrundad, fördomsfull och okunnig syn på religion. Kritiken lyfts från sitt partikulära mål – Livets Ord, konkreta ställningstaganden, nuvarande församlingstillhörighet – till att handla om religiös och kristen tro utifrån ett generellt perspektiv.⁶⁸

Efter att kritiken mot Svantesson har omformulerats på ovanstående sätt avser Göndör att ge en *förklaring* till kritiken. Denna ”aggressiva sekulära föreställningsvärld” anses rotad i upplysningen: ”vetenskap och modernitet skulle genom förnuft och bildning förpassa religion till historiens malpåse”, varav Freud och Marx nämns som exempel (Göndör 2013, 18 september). Genom att hänföra kritiken till ett historiskt sammanhang och placera den i en tydligt avgränsad föreställningsvärld uppnås en avnaturaliserande effekt. Granskningen av

⁶⁸ Denna, utifrån den ortodoxa positionen relativt vanliga, analys av vad som egentligen utgör drivkraften i drevet mot Svantesson, kan givetvis jämföras med hur islamofobi-begreppet används som tolkningsmönster hos försvarssidan i debatten kring Omar Mustafa.

Svantesson är inte av ”naturligt” intresse för allmänheten; den är snarare enligt Göndör ”ideologisk”, ”aggressiv”, samt möjlig att kontextualisera och förklara. Både analysen av kritiken (som riktad mot religion och tro i sig, snarare än partikulära tillhörigheter eller ställningstaganden) och den förklaring eller historisering som ges av den, uppbär viss tyngd av Göndörs status som doktor i religionshistoria. Här kan vi se hur Göndör som aktör på fältet riktar hård kritik mot de granskningsmekanismer som det mediala fältet satte igång riktade mot Svantessons bakgrund. Det är möjligt att läsa Göndörs inlägg som särskilt riktat mot föreställningen om det legitima i att granska ministrarnas bakgrund på det sätt som gjorts. Ofråkomligen ser vi här förhandlingar om vad som tillhör det privata, vad som är offentligt, vad som är legitimt att granska, på vilket sätt, vart religion befinner sig, samt hur reglerna på fältet bör korrigeras beroende på hur man svarar på dessa frågor.

I skarp kontrast till den ”ideologiskt sekulära föreställning” Göndör talar om, ställs ”religionsforskning med fokus på individens vardagslivsreligiositet” (Göndör 2013, 18 september). Denna forskning betonar särskilt ett individuellt perspektiv, då den ser ”religionens värde och betydelse för varje enskild individ”, vilket ”visar att människors religiositet varken säger något om deras förmåga att fungera i samhället, deras bildning eller deras politiska ambitioner”.⁶⁹ Trenden inom samtidens religion handlar enligt Göndör om ”individuella texttolkningar som utgår från personliga behov av trygghet och sammanhang i vardagen samt frigörelse från religiösa auktoriteters åsikter”.⁷⁰

På vilket sätt är ovanstående forskning relevant i debattinlägget? Göndör fortsätter:

I samma stund som sekulära röster avfärdar eller försöker förhindra människors utveckling eller karriär på grund av deras religiösa övertygelse, går en central demokratisk tanke förlorad. Idén om att varje individ ska ha rätt till att få göra sin röst hörd och förverkliga sig själv utifrån sina personliga idéer och värderingar. [...] Vad som bör avgöra Elisabeth Svantessons lämplighet är hennes tidigare meriter och hur hon sköter jobbet framöver. Hur hon ber eller vad hon ber till i glädje eller sorg borde vara hennes ensak (Göndör 2013, 18 september).

⁶⁹ Formuleringen är svårtolkad. En persons religiösa trosföreställningar och praktiker behöver ju inte *nödvändigtvis* säga något väsentligt om personens partipolitiska karriär (exempelvis), men det kan ju inte vara sant *a priori* att personens trosföreställningar och praktiker saknar betydelse i sammanhanget. I någon mening måste det vara en empirisk fråga.

⁷⁰ I det här sammanhanget menar Göndör också att religiöst beteende enbart är möjligt att förklara på en medveten mikronivå: ”huruvida en religiös politiker styrs av rationella idéer med samhällets bästa för ögonen eller av apokalyptiska föreställningar om jordens undergång och Messias ankomst, vet bara denne själv” (Göndör 2013, 18 september). Möjliga andra (exempelvis omedvetna) drivkrafter, eller faktorer som ligger på andra förklaringsnivåer, underkänns implicit.

Göndör skriver fram en generell bild av religiösa människor som frigjorda från auktoriteter och som framför allt är inriktade på att söka trygghet i vardagen.⁷¹ Genom att dessa människor enbart kan förstås individuellt – och inte utifrån exempelvis församlingstillhörighet – riktas hårda sanktioner mot Svantessons kritiker. Resonemanget präglas av en diskurs kring religion/politik i den meningen att religion antas vara något delvis eller helt separat från politiken. Oberoende av vilken kritik som är möjlig att rikta mot de uppfattningar hos Svantessons vi kallar religiösa, tycks Göndör resonera, saknar denna helt relevans när det gäller politikens område. Kritiken framställs som särskilt misslyckad när den uppfattas vara riktad mot den sfär debattören skriver fram och gör typisk för religion: individens ”personliga behov av trygghet och sammanhang i vardagen”, samt bön ”i glädje och sorg”.

Diskursivt och retoriskt är det möjligt att se hur inlägget pendlar mellan fyra olika påståenden: (i) att religion idag handlar om individens personliga tolkningar och praktiker vilka är alldeles oberoende av kollektiv, religiösa auktoriteter, etc., (ii) att det finns en tydlig åtskillnad mellan religion och politik, mellan privatliv och yrkesliv, mellan församling och ministerpost, (iii) att Svantesson de facto själv gör en tydlig åtskillnad mellan dessa områden, samt (vi) att vi, när vi diskuterar religiösa politiker, *bör* göra dessa åtskillnader.

Som jag ser det är det första påståendet – om vad religion är och hur religion fungerar; en diskurs kring religion – grundläggande och bär upp de övriga. Den tydliga åtskillnad som utmärker det andra påståendet kan begripliggöras om det första påståendet är sant: om religiösa individer enbart förverkligar sin egen potential utifrån personliga idéer och värderingar implicerar detta att religion kan skiljas helt från politiska och offentliga arenor. Det är också möjligt att se hur Elisabeth Svantesson skrivs fram i sammanhanget: Göndör *antar* att Svantesson följer det mönster han själv har skrivit fram för religion och religiositet. Genom den diskurs kring religion som här sätts i spel – och som erkänns av andra deltagare i debatten – är det möjligt för Göndör att effektivt försvara Svantesson från kritiken.⁷²

Den religion/politik-diskurs som återfinns i Göndörs artikel återkommer även på andra ställen i dagstidningsmaterialet. I en intervju i *Expressen* uttrycker sig statsvetaren Magnus Hagevi på följande sätt:

⁷¹ Vilket är en bild av religion som dessvärre förfäktas av vissa strömningar inom religionsvetenskapen, se exempelvis (Heelas & Woodhead 2005). För en kritik riktad mot de senares teori och metodologi se exempelvis Martin (2014:28-36).

⁷² En annan möjlig läsning av Göndörs artikel skulle kunna vara att han glider från normativa till deskriptiva utsagor (utifrån en sorts inverterad variant av David Humes [1711-1776] lag vilken förbjuder härledning från *är* till *bör*). Utifrån en sådan läsning är framställningen av religion att betrakta som normerande snarare än deskriptiv; religion bör vara något individuellt, fokuserat på trygghet, vardagens utmaningar, etc., och religiösa människor bör hålla sig undan kollektiv och religiösa auktoriteter. Eftersom religion *bör* vara och fungera på detta sätt är det också så religion de facto fungerar och *är*. Att framställa en norm som ett faktiskt tillstånd – snarare än som ett ideal – utgör förstås ett effektivt sätt att legitimera normen i fråga.

Det är viktigt att skilja på två saker, politiska åsikter och hennes [Elisabeth Svantessons] religionsutövning. Det är rimligt att få kritik för politiska åsikter som man står för. Hon har sagt en del saker om hbt-frågor och abort, den debatten måste hon ta. Men hennes religionsutövning är en annan sak. Vi vet inte varför hon är med i frikyrkan, det kan vara av flera skäl, för att hon vill umgås med de i kyrkan. Hennes religionsutövning behöver inte vara kopplade [sic] till hennes åsikter, det vet vi inte (Alsén, m.fl. 2013, 20 september).

Hagevi gör – som så många andra aktörer i debatten – gränsdragningar kring vad i ministerns bakgrund som hör till legitim diskussion och vad som bör placeras utanför denna. Ställningstaganden kring hbt-frågor och abort *avskrivs* först från religionens område, samtidigt antas det vara *oklart* huruvida dessa åsikter är kopplade till hennes religionsutövning. Huruvida hennes religionsutövning är en ”annan sak” är ju uppenbart beroende av det faktum som Hagevi betecknar som oklart (”det vet vi inte”). En möjlig läsning kan vara att en diskurs kring åtskillnaden mellan religion/politik uppfattas som så självklar att motsägelser i framställningen undertrycks.

I en intervju i *Norrbottnens-Kuriren* säger Hagevi att ”hon [Elisabeth Svantesson] bör bli bedömd utifrån vad hon gör som statsråd, inte vad hon gör på söndagarna” (Norrbottnens-Kuriren 2013, 19 september). Uttalandet skriver fram en föreställning om religion där utövning enbart sker ”på söndagarna” vilket kan läsas som intyg för att religionsutövning är något väsensskilt från ett ministeruppdrag. Hagevis inramning av religion sammanfaller relativt väl med den diskurs som skrivs fram i Eli Göndörs artikel.⁷³

Det är möjligt att se hur en diskurs kring religion och politik som granskats ovan präglar merparten av de artiklar som utger sig för att försvara Svantesson mot kritiken. Men det finns även andra viktiga betoningar och teman som dyker upp i denna positionering.

Religionsfrihet, tolerans och den privata sfären

I det följande ska jag försöka granska de inlägg som sätter kategorierna ”tolerans”, ”religions/åsiktsfrihet”, ”privat” och ”tro” i centrum, samt vilken betydelsen de diskurser som här skrivs fram har för den ortodoxa försvarspositionen. Ett viktigt inlägg i det här sammanhanget, ”Ful häxjakt på nya jobbministern”, författades av Svenska Dagbladets ledarskribent Ivar Arpi (2013, 19 september). Arpi konstaterar på ett avdramatiserande sätt att Svantesson i vissa frågor – abort och homoäktenskap – har uppfattningar som avviker från regeringens linje, men att hon samtidigt inte avser driva dessa. Arpi menar vidare att man ”från vänstern” har valt att ”demonisera Svantesson som person”. I det här sammanhanget refererar Arpi till de som hävdar att Svantessons bakgrund är problematisk i och med att hon i

⁷³ Ett annat exempel på liknande föreställningar om religion och politik återfinns i en kommentar av lokalpolitikern Ulrika Carlsson, Centerpartiet, publicerad i *Skövde Nyheter*: ”Vi brukar inte blanda ihop religion och politik och varför skulle vi göra det bara för att en människa tillhört en viss kyrka” (Skövde Nyheter 2013, 26 september).

det nya jobbet som arbetsmarknadsminister får visst inflytande över diskrimineringsfrågor. Arpi citerar Eli Göndörs artikel – som granskats ingående här ovan – för att därefter kategorisera kritiken mot Svantessons som ”vanföreställningar om religiösa”. Artikelns avslutas på följande sätt:

Den verkligt viktiga gränsen går vid respekten för de grundläggande mänskliga rättigheterna och demokratiska spelreglerna, och på den punkten finns inte skuggan av ett tvivel när det gäller Svantesson. Frågan som bör ställas är därför om vi verkligen ha [sic!] ett samhälle där vi bedriver häxjakt på personer som Svantesson bara för att deras privata tro inte stämmer överens med vår egen? (Arpi 2013, 19 september).

Det är möjligt att se hur Arpi i ovanstående citat utmanar de gränsdragningar som tidigare ritats upp av Svantessons kritiker. Till skillnad från kritikerna uppfattar inte Arpi att Svantessons bakgrund skulle kunna utgöra grund för något förtroendeproblem. Svantessons ställningstaganden, hennes tillhörigheter och allt kontroversiellt som kan knytas till detta betraktas av Arpi inte som ”offentligt” i bemärkelsen ”av allmänhetens intresse” – såsom hos vissa av kritikerna – utan i större utsträckning som något ”privat”. Mot bakgrund av detta alternativa sätt att kategorisera och uppfatta händelserna kan Arpi även rikta hårda ortodoxa *sanktioner* mot Svantessons heterodoxa kritiker: de hyser ”vanföreställningar om religiösa” och ”bedriver häxjakt”.

Arpis debattinlägg är ett illustrativt exempel på hur förhandlingar kring privat och offentligt får påtagligt praktiska och konkreta konsekvenser. Det som till en början av de heterodoxa betraktas som offentligt och legitimt att granska, exempelvis församlingstillhörigheter och diverse ställningstaganden, kan – genom att ortodoxa aktörer på fältet lyckas etablera alternativa kategoriseringar och samtidigt av andra vinner erkännande för dessa – förändras till att betraktas som något privat och skyddsvärt.

Att Ivar Arpi i artikeln ovan spelar i enlighet med fältregler som erkänns är möjligt att se i de artiklar som följer där hans inlägg citeras, reproduceras och erkänns av flera debattörer. På tidningen *Dagens* insändarsida gör Michael Vinterfröjd – lärarstudent, kristen och centerpartist – en skarp distinktion mellan privata åsikter och politiskt engagemang (Vinterfröjd 2013, 25 september). Utifrån att en minister kan tänkas ha från majoritetssamhället avvikande uppfattningar om exempelvis homosexualitet menar han följande:

Vidare kan homosexualitetsfrågan vara ett problem, men om man tänker utifrån alla människors lika rätt att existera i samhället så kan denna fråga få både ett svar och lösning som tillfredsställer Elisabeth Svantesson och politiken (officiellt) och att hon kan ha en annan åsikt privat. Vad hon tänker och tycker i sitt privatliv är bara hennes ensak (Vinterfröjd 2013, 25 september).

Citatet illustrerar några centrala aspekter kring hur en liberal diskurs kring privat/offentligt och religion/politik fungerar. Samtidigt som den ovanstående framställningen sätter gränser –

ritar upp vilka gränser som gäller mellan privat och offentligt, mellan religion och politik – kan vi också se hur den ger möjligheter att *hantera* kontroversiella uppfattningar och ställningstaganden.

Som tidigare nämnt är det möjligt att se hur debattörer som Arpi och Göndör bidragit till en perspektivförskjutning i debatten. Andra premisser och uppdelningar står i centrum, nya gränsdragningar etableras. I ett debattinlägg i *Borås tidning* skriver debattörerna Ivar Gustafsson, Eva Hamberg, Kjell O. Lejon, Ola Hössjer och Chrys Caragounis följande:

Angreppen från religionens motståndare gick denna gång över en gräns och slog därför tillbaka mot dem själva, och tycks därtill ha gett ett starkt stöd för varje medborgares och politikers rätt att ha och utöva en kristen tro (Gustafsson, Hamberg, Lejon, Hössjer & Carabounis 2013, 27 september).

Debattörerna citerar vidare både Arpis och Göndörs artiklar för att stärka sin huvudsakliga poäng. Genom att Svantessons kritiker uppfattas ha överskridit en central gräns som diskursivt befästs av de ovanstående debattörerna blir det möjligt för de senare att utfärda sanktioner. Angreppen uppfattas som ”osakliga” och ”hotfulla”. Kritikerna antas ha spelat ut ”trumfkort som samkönade äktenskap, abort och Livets Ord”, men blivit avslöjade av ”andra mediäröster” som valde att ”syna korten”, varav ”bluffen blev alltför uppenbar” (Gustafsson, m.fl. 2013, 27 september).

På *Oskarshamns-Tidningens* ledarsida skriver Martin Tunström att ”reaktionerna på utnämningen av Elisabeth Svantesson visar att Sverige på i vart fall ett område är ett djupt intolerant land”. Kritiken från sociala medier beskrivs som en ”häxjakt”. Reaktionerna sammantaget antas utgöra en ”obehaglig signal [...] till tusentals andra troende som tillhör andra samfund än majoritetssamhällets”, samt att ”fördomarna och mobbingen [inte] skulle accepteras i något annat sammanhang”. Tunström skriver avslutningsvis att ”det intoleranta Sverige” i samband med utnämningen ”visade upp sitt mörka tryne” (Tunström 2013, 18 september). På ett liknande sätt menar Daniel Grahn på *Dagens* ledarsida att Svantesson borde få ”slippa ovärdiga tjuvnyp på grund av sin tro” (Grahn 2013, 19 september).

I de ovanstående exemplen ser vi hur Svantessons kritiker inte enbart uppfattas ha fel i sakfrågan; de framställs dessutom som omoraliska på olika sätt: obehagliga, fördomsfulla, respektlösa och intoleranta. Kritikerna uppfattas använda Svantessons bakgrund i kontroversiella samfund som svepskäl för att driva ett personligt hat mot religion och framför allt kristen tro.

Vissa debattörer ger uttryck för ett påtagligt obehag när gränsen mellan det privata och det offentliga upplevs hotad. Som kommentar till en undersökning av politikernas medlemskap i olika trossamfund, samt mot bakgrund av debatten kring utnämningen av Svantesson, skriver Jörgen Straarup, professor i religionsvetenskap:

För egen del sitter jag kvar med en fadd smak i munnen: vill jag verkligen veta detta? Har jag någon glädje av att känna till den i och för sig öppna upplysningen att finansmarknadsministern är medlem i Svenska kyrkan? Nej, det har jag inte. Som medborgare, väljare, privatperson föredrar jag att ministrarnas olika medlemskap och engagemang utanför "tjänsten" får förbli deras ensak, på samma sätt som jag inte i min yrkesutövning har lust att behöva redogöra för mina privata medlemskap och engagemang (Straarup 2013, 18 september).

Inlägget visar hur Straarup känner sig illa till mods inför det faktum att ministrarnas "privata" angelägenheter – i det här fallet religion – kommit upp i ljuset. Det finns således olika sätt att reagera på och markera vikten av de gränser som diskursen etablerar.

Utöver strategier och förhandlingar som redan granskats är det möjligt att se hur många av de som försvarar Svantesson markerar mot kritiken genom att även lyfta fram religions- åsikts- och tankefrihet. Hänvisningar till religionsfrihet är, som vi tidigare sett i omskärelsedebatten och i debatten kring hemundervisning, relativt vanliga i den offentliga diskursen. Liksom i de föregående debatterna kan vi se hur användningen av begreppet religionsfrihet ofta kan kopplas till intressen och positioner på fältet.

Marcus Svensson skriver på ledarsida i *Smålandsposten* att "kritiken [mot Svantesson] utgår från en apart föreställning om att religion är något främmande i vår kultur [...] men religionsfriheten är en mänsklig rättighet och Svantesson ska bedömas utifrån sin politiska gärning" (Svensson 2013, 18 september). I *Jönköpingsposten* skriver en anonym ledarskribent att "även statsråd har rätt till tanke- och åsiktsfrihet. Och religionsfrihet. För det är något trevligt. Men bara till viss gräns, tydligen." Angående kritiken menar skribenten att den är "löjeväckande", "oförsämd", "ett fattigdomsbevis", samt ett tecken på hur "inskränkt debatt- och åsiktsscenen är i det här landet" (Jönköpings-Posten 2013, 21 september).⁷⁴

Hänvisningar till religionsfrihet fungerar i det här sammanhanget legitimerande för de typer av gränsdragningar som gjorts av försvarets debattörer. Kritiken stämplas som särskilt illegitim och besvärande då den uppfattas strida mot grundlagsfästa fri- och rättigheter. Ett tydligt mönster i den diskurs som framkommer handlar om att "toleransen" inte är mycket värd "om den är villkorad" (Jönköpings-Posten 2013, 21 september). Genom att öppna upp för en villkorslös tolerans är det möjligt för positionen att framstå som ytterst generös. Samtidigt fungerar argumentationen ideologiskt; toleransen öppnar för kontroversiella tillhörigheter – Svantessons frikyrkor – men samtidigt riktas hårda sanktioner mot de som granskar eller kritiserar dessa tillhörigheter. Att öppna för en vidsträckt tolerans blir i

⁷⁴ Exempelen kan lätt mångfaldigas. På insändarsidan i *Nerikes Allehanda* menar signaturen Anna Karlsson att "det finns ett demokratiskt problem när man ber personer ta avstånd från sådant som bara är grundat i åsiktsfrihet och religionsfrihet" (Karlsson 2013, 21 september). De tidigare nämnda debattörerna Ivar Gustafsson, Eva Hamberg, Kjell O. Lejon, Ola Hössjer och Chrys Caragounis menar på samma tema att "varje troende kristen medborgare faktiskt har rätt till åsikts-, religions-, och yttrandefrihet, samt en lika självklar rätt att samtidigt utöva ett offentligt ämbete" (Gustafsson, m.fl. 2013, 27 september).

sammanhanget liktydigt med att marginalisera och tysta dessa kritiska röster – ett tydligt exempel på diskursens utestängande effekter.

”I de trångsyntas Sverige skulle aldrig Jesus fått bli minister”

Slutligen finns det ett sista tema som är närvarande inom och utgör en del av den position som försvarar Elisabeth Svantesson. Det handlar om de kristna identiteter som skrivs fram hos en del av debattörerna. Diskurser kring dessa identiteter vävs ofta ihop med de diskurser som granskats i redogörelserna ovan.

I en artikel i *Expressen* menar Marcus Birro att ”Elisabeth Svantesson har fått löpa gatlopp för okunniga journalisters förkärlek för drev mot allt som har med religion att göra”. Enligt Birro är det

[...] samma fundamentala avsky för den kristna tron som låter namnkunniga journalister jaga ministrar som har fräckheten att tillhöra ett kristet samfund, som samtidigt hindrar dem från att skriva en rad om de miljoner människor som hotas till livet, mördas och drivs bort för sin trons [sic!] skull (Birro 2013, 2 oktober).

I inlägget skriver Birro fram en gemensam kristen identitet som överallt uppfattas vara hotad. I och med utnämningen av Elisabeth Svantesson har detta hot manifesterats i en form av ”fundamental avsky” som antas driva den mediala granskningen av ministern. Mot bakgrund av detta menar Birro att ”vi måste stå upp för de kristnas självklara rättighet att få utöva sin religion [...] både här och i världen” (Birro 2013, 2 oktober).

På en insändarsida i *Södra Dalarnes Tidning* ställer Lennart Sacrédeus, tidigare europaparlamentariker för Kristdemokraterna, följande fråga syftande på händelserna kring nominering av Elisabeth Svantesson:

Hur klara [sic!] integration av nya människor, kulturer och språk till vårt land ifall det från media och politiskt ledande håll hetsas mot personer som bekänner sig till den kristna tro och religion vi svenskar och västerlänningar haft som vårt naturliga andliga hem och präglat vår kulturkrets i över tusen år? (Sacrédeus 2013, 24 september).

På tidningen *Dagens* debattsida spinner Conny Brännberg, kommun- och regionpolitiker för Kristdemokraterna, vidare på samma tema. Brännberg inleder sin artikel med den retoriska frågan: ”Jag är kristen. Jag läser bibeln. Jag är politiker. Är detta möjligt i dagens Sverige?” (Brännberg 2013, 24 september). Han går vidare och nämner att debatten kring Svantesson ”har betecknats som aggressiv”, samt att ”frågan om hennes personliga tro har fått osannolika proportioner”. Därefter inleds en berättelse om ”Sverige”, om ”kristen tro” och hur debatten kring Svantesson har ställt saker och ting på sin spets:

Sverige är ett öppet och tolerant land. Vi värnar mänskliga fri- och rättigheter. Demokrati har varit en ledstjärna och vi anser att vi har nått en hög grad av civilisation. [...] Men hösten 2013 kan vi

konstatera att något hänt. Det land som förespråkade religionsfrihet, individens rätt att ha en personlig tro, verkar ha gjort en religiös make over. [...] frågan som nu måste ställas är om kristna är diskvalificerade att vara förtroendevalda. [...] Sociala medier är fyllda med indignation och vrede mot ministrarnas [Elisabeth Svantessons] tro (Brännberg 2013, 24 september).

Citatet ovan skriver fram en historia, en identitet och ett problem. Efter att ha målat upp denna bild av samtidssituationen ger Brännberg några möjliga förslag till förändring:

Vad borde detta innebära för landets kristna? Ska ljuset tändas i mörkret? Ska saltet ut ur skäppan? Ska rösten få höras? Eller ska vi välja att passivt se på då misstron mot en kristen rasar? [...] Jag [vill] uppmuntra svensk kristenhet att stötta troende personer som är engagerade i politiken att fortsätta sitt engagemang, men också uppmuntra fler att ta ett samhällsansvar via något av de politiska partierna. Den kristna rösten behövs och får inte skrämmas bort. [...] Kanske kan du börja i dag med att uppmuntra din lokala kristna politiker! (Brännberg 2013, 24 september).

I de förslag som erbjuds betonas vikten av en uppslutning kring en kristen identitet kombinerat med ett samhällsengagemang som motkraft till ”mörkret”, ”misstron”, och ”vreden”. Brännbergs artikel är illustrativ för det perspektiv i debatten som skriver fram en kristen identitet parallellt med en diskurs kring religion, tro och den privata sfären.

Ovanstående mobilisering från de kristna debattörer som sluter upp kring Svantesson utgör på flera sätt ett socialt kapital för hennes räkning; det fungerar som en betydelsefull resurs på fältet.

Det finns också exempel på debattörer som markerar identiteten som troende snarare än en specifikt kristen identitet. På *Dagens Nyheter*s insändarsida frågar sig Marianne Olofson, socialarbetare, hur det kan komma sig att ”medierna idag hjälper till att stigmatisera bekännande troende människor som extremister?”. Olofson menar att

Det är på tiden att alla vi troende [...] kommer ut, blir öppnare och vågar tala om att vi [...] är en stor del av det totala invånarantalet/människorna i Sverige. [...] [Samt att] vi jobbar utifrån vårt yrke och vår yrkeskompetens, inte utifrån religiös fanatism och propaganda. Vår tro utgör en personlig själsstyrka för den andliga/inre delen av att vara människa (Olofson 2013, 21 september).

Olofsons ståndpunkt överlappar på flera sätt med föregående debattörers positioner när det gäller vikten av att mobilisera en gemensam identitet då denna uppfattas som hotad.

Som ett sista exempel kan också Lars J Erikssons krönika, ”De som låtsas vara toleranta”, i *Skånska Dagbladet* nämnas. Eriksson menar att ”politiken måste kunna göra halt vid människors djupa religiösa och etiska övertygelser. Det är en förutsättning för ett samhälle präglad av frihetstänkande där vi tolererar åsikter vi inte delar” (Eriksson 2013, 22 september).⁷⁵ Som avslutning på sin krönika pekar Eriksson på de ”mörka krafter” som

⁷⁵ Ett skäl till detta enligt Eriksson är exempelvis abortfrågans komplexitet: ”jag kommer aldrig att hävda att de som anser att abort kan vara ett övergrepp på livet, har fel. Det finns inget slutgiltigt rätt svar utan handlar om

”låtsas stå för tolerans”, men som genom sitt agerande visar att ”det är de själva som är intoleranta” (Eriksson 2013, 22 september). Således sammanfattar Erikssons sina synpunkter på granskningen, kritiken och stormen kring Svantesson med slutorden:

”I de trångsyntas Sverige skulle aldrig Jesus fått bli minister.”

Sammanfattning

I debatten kring nomineringen av Elisabeth Svantesson som arbetsmarknadsminister ser vi två huvudsakliga spår. Å ena sidan återfinns en kritikposition som försöker lyfta kontroversiella tillhörigheter och ställningstaganden hos den nya ministern. Ministern kan länkas till samfund som avviker från en vanlig syn på religionens legitima plats i samhället. Ett mönster hos vissa av kritikerna handlar om att lösgöra kontroversiella associationer kopplade till Svantesson genom att betrakta dem som politiska rätt och slätt (och inte religiösa). Å andra sidan har vi försvaret som sätter en diskurs kring privat/offentligt i spel; diskursen skymmer den politiska potentialen hos Svantessons ovan nämnda sociala och ideologiska tillhörigheter genom att beteckna dem som religiösa i betydelsen privata.

Liksom i omskärelsedebatten och i debatten kring den judiska hemundervisningen ser vi hur diskurser kring religionsfrihet spelar en stor roll. Hänvisningar till religionsfrihet är i debatten nära kopplad till förhandlingar kring privat/offentligt och fungerar utestängande för kritiken och granskningen av den nya ministern.

Slutligen ser vi också en mobilisering på identitetsmässig grund till Svantessons försvar. En stor del kristna debattörer skriver fram nomineringen som ett tecken på religiös mångfald och vikten av att kristna tar plats i politiken. De mediala granskningarna uppfattas som ett hot mot denna identitet, samt ett hot mot mångfalden och toleransen.

Debatten kring Elisabeth Svantessons utgör analysens sista del. I det följande diskussionsavsnittet är ambitionen att summera och diskutera kring uppsatsens resultat i relation till de frågeställningar och problemområden som artikulerades i inledningskapitlet. Diskussionen kommer även – vilket vi snart ska se – att ge möjlighet till flera debattöverskridande jämförelser.

personlig etik, där olika åsikter förtjänar lika mycket respekt” (Eriksson 2013, 22 september). Denna motivering är intressant då den inte betonas eller skrivs fram lika tydligt i det övriga materialet. Respekten för skilda etiska synsätt uppfattas som central. Principen framstår som påtagligt generös, men det är inte klart hur långt Eriksson är beredd att driva resonemanget. Är verkligen alla typer av personlig etik värda *lika* mycket respekt – således även sådana som majoritetssamhället anser vara helt förkastliga? Diskursen skymmer svåra avvägningar.

5. Slutsatser och diskussion

I inledningskapitlet formulerade jag en övergripande forskningsfråga med ett antal preciseringar. Inom ramen för uppsatsens material ville jag undersöka vilka diskurser kring religion som kunde identifieras. Jag ville granska hur diskursanvändningen kunde relateras till debattpositioner, samt vilka identiteter som möjliggjordes, respektive utestängdes i dessa processer. I föreliggande avsnitt ska jag, mot bakgrund av analysen i föregående avsnitt, försöka reda ut och besvara dessa frågor.

Debattöverskridande positioner

Det är möjligt att skissa ett par mer abstrakta positioner som står emot varandra i de olika debatterna. Den ena positionen, låt oss kalla den *autonomipositionen*, sammanfaller till stor del med respektive kritikpositioner i fallet Omar Mustafa, Elisabeth Svantesson, omskärelsedebatten och hemundervisningen. Denna position är särskilt fokuserad på att vakta gränserna mellan (i) religion och (ii) vissa liberala värden som antas vara hotade, antingen av religion i sig, eller vanligare, av vissa religiösa uttryck/former (exempelvis politisk religion). Liberala värden som sätts i centrum är individens autonomi, kroppslig integritet, självbestämmande, jämlikhet mellan könen, samt rätten till livsstilar och sexuella läggningar som avviker från majoritetssamhället. Positionen betonar religionsfrihet huvudsakligen i bemärkelsen frihet från religion. När det gäller vad som föreställs vara en kamp om religiöst inflytande mellan barn och föräldrar eller mellan individer och kollektiv, betonas frihet till religion för barnet respektive individen. Positionen betonar också oftast offentlig neutralitet och opartiskhet. När det gäller religion (vilket det ofta gör) används diskurser kring det sekulära och sekularism som ordningsprincip i det här sammanhanget. Religion uppfattas vidare inte av positionen som ett specialfall vid lagstiftning; grundläggande liberala fri- och rättigheter antas täcka in det som är väsentligt i religionsfriheten (låt vara att vissa tillskriver religionsfriheten visst symbolvärde).

Den andra positionen, låt oss kalla den för *toleranspositionen*, återfinns i materialet tvärs över debatterna och lägger särskild tonvikt på tolerans och respekt för olik tänkande, samt mångfald och pluralism. Denna position formuleras ibland som en explicit kritik av den förstnämnda positionens förslag på reglering/inskränkning av religion/religiösa uttryck, något som uppfattas strida mot tolerans, religionsfrihet, och liknande värden. Positionen betonar istället frihet till religion.

Det finns emellertid en tydlig höger/vänster dimension inom ramen för positionen (som förvisso också finns inom autonomipositionen, men där inte är lika tydlig). De som skred till Svantessons försvar eller försvarade rätten till hemundervisning, exempelvis, tillhörde i de flesta fall högerflanken. Inom denna sub-positionering används diskurser kring

privat/offentligt, tolerans och frihet till religion flitigt för att försvara exempelvis rätten till medlemskap i, respektive hemundervisning för, religiösa grupper som av samhället uppfattas som kontroversiella, konservativa och reaktionära.

På vänstersidan inom positionen återfinns exempelvis Göran Rosenberg i omskärelsedebatten, samt försvarssidan i Mustafa-fallet. De senare betonar liksom högerflanken tolerans och frihet till religion, men lägger större vikt vid att försvara mångkultur, samtidigt som de levererar hård kritik mot främlingsfientlighet, etnocentrism, islamofobi, antisemitism, vilket antas prägla samhället i större eller mindre grad.

Vilken av dessa positioner (eller sub-positioner) som generellt och debattöverskridande kan betraktas som *ortodox* respektive *heterodox* är utifrån materialet notoriskt svårt att avgöra. Det är uppenbart att båda positioner har starka och inflytelserika företrädare på sin sida i samtliga debatter.

Diskurser kring kategorin religion i materialet

I analysen identifierar jag hur kategorin religion används diskursivt i debatterna. I relation till de debattpositioner som nämndes ovan kan vi se hur autonomipositionen i debatterna diskursivt artikulerar kategorin religion tillsammans med termer som auktoritet, kontroll, begränsning, politisering, ofrihet och intolerans. Toleranspositionen, i kontrast, skriver fram diskurser där religionsbegreppet placeras närmare begrepp och uttryck som frihet, möjlighet, förståelse, tradition, samt rätten att uttrycka/praktisera en tro.

Med utgångspunkt i analysen av debatterna är det möjligt att synliggöra ett grundläggande mönster hos de diskurser som identifierats. Med detta mönster avser jag en mer övergripande diskurs; en diskurs jag skulle vilja benämna som en *grundläggande liberal diskurs kring religion*. Denna övergripande diskurs betonar religion som något privat, trygghetsskapande, andligt, fokuserat på trosföreställningar, samt något individuellt och som återspeglar, eller återspeglas i, individens moraliska/etiska värderingar. Utifrån denna beskrivning är religion också åtskild från, alternativt möjlig att skilja från, andra sfärer i samhället (politiska, ekonomiska, sociala, etc.). Många debattörer kopplar förvisso religion till mer än detta, men de flesta sanktionerar ändå explicit eller implicit att ovanstående utmärkande drag hör till religionens huvudsakliga eller ”egentliga” område. Vissa menar på ett mer normativt sätt att det är utifrån ovanstående kännetecken religion *bör* fungera inom en liberal demokrati.

Ovan nämnda grundläggande liberala diskurs kring religion fungerar utifrån Bourdieus terminologi som *doxa* i debatten i den meningen att denna diskurs i princip inte ifrågasätts av debatternas deltagare. Debattörerna är beroende på position (tolerans eller autonomi) oense om var religion får finnas, om religion är bra eller dåligt, vilka former av religion som är legitima eller illegitima, i vilken utsträckning religion kan eller bör ta sig politiska och/eller offentliga uttryck, men kring det jag kallar för den grundläggande liberala diskursen kring religion är så gott som alla överens; religion är beskaffad på detta sätt.

I analysen av materialet tycker jag mig se två centrala funktioner kopplade till den ovan nämnda mer övergripande diskursen: *exkludering* och *maskering*. Tidigare forskning har uppmärksammat liknande karaktäristiska drag (Martin 2010; McCutcheon 2005) men har arbetat med helt andra former av material. Låt oss således se hur dessa funktioner återspeglas i de debatter uppsatsen har granskat.

Exkludering

Det finns ett återkommande mönster kring vilka identiteter – judiska, muslimska och kristna – som skrivs fram som önskvärda inom ramen för debattens diskurser. I omskärelsedebatten pekar kritiksidan på att ”judendomen inte sitter i penis utan i hjärtat”, att judar som är ”varmt troende” och ”följer sina känslor” kan avstå från omskärelseritualen. Andra inom denna position menar helt enkelt att ”yttre former och ritualer” ligger långt ifrån ”den goda inre kompassens betydelse för ett bra liv”. När det gäller den judiska hemundervisning lyfter kritiksidan i debatten mer implicit fram normerande ideal kopplade till religion; det anses viktigt att barn redan från tidig ålder utvecklar ett självbestämmande när det gäller religiös utövning, samt erkänns möjlighet att på egen hand fritt söka efter sanningar.

I kontroversen kring nominering av Omar Mustafa ser vi ett tydligt exempel på hur en muslimsk identitet skrivs fram som föredömlig: en tolkande, privat, trygghetssökande, liberal, öppen, tolerant, progressiv, sekulär form av islam. Denna form är snubblande lik den typen av subjekt antropologen Saba Mahmood identifierar i sina studier: ”A normative religious subject who understands religion – its scriptures and its ritual forms – as a congeries of symbols to be flexibly interpreted in a manner consonant with the imperatives of secular liberal political rule” (Mahmood 2006:344).

Vi ser hur det i Mustafa-debatten uppfattas som synnerligen viktigt för många debattörer att skilja mellan ovan nämnda form av islam och en form som är politiserad, radikal, bokstavstroende, antidemokratisk, intolerant och potentiellt farlig. Den förstnämnda sanktioneras på flera ställen genom att uppfattas som naturlig, ”vanlig”, hörande till ”de allra flesta muslimer”. Islam är ett uppenbart brännande ämne på fältet, och det verkar i det sammanhanget särskilt viktigt för kritiksidan i debatten att markera centrala distinktioner mellan religion och politik, privat och offentligt. Här är det möjligt att med fördel jämföra Mustafa-debatten med kontroverserna kring Elisabeth Svantesson. *Om Omar Mustafa* är islamist uppfattas han som definitivt utesluten från Socialdemokraterna. Svantesson är däremot uppenbart väckelsekristen, och inom den senare debatten pågår snarare än *kamp* kring huruvida hon kan vara detta och samtidigt ha en plats inom svensk politik.

På vilket sätt fungerar diskursen som skrivs fram exkluderande? Ett återkommande drag i ovanstående översikt över debatterna handlar om gränsdragningar; i samtliga debatter tillämpas utestängnings- och kontrollmekanismer. Både Nalin Pektul och Göran Greider sätter i Mustafa-fallet i spel en diskurs kring religion och politik – intressant nog utifrån helt

olika typer av intressen och investeringar på fältet – där det som faller under kategorin religion naturligt antas vara politiskt illegitimt. Carin Jämtin lyfter i samma debatt en diskurs kring sekulära principer som arbiträrt exkluderar så kallade religiösa föreställningar från den politiska plattformen. I fallet Svantesson, liksom i omskärelsedebatten, uppfattas vissa former av religion som föredömliga i den mening de klipper banden med yttre former (ritualer), eller med politiska uttryck. Russell McCutcheon sammanfattar ovanstående diskurser på följande sätt:

[...] the category religion processes socio-politically enmeshed human beings into self-absorbed and seemingly disembodied believing minds, all the better for getting on with the business of living within those fractured worlds that comprise our day-to-day reality (McCutcheon 2005:92).

Ovannämnda citat aktualiserar frågan kring diskursens plats i människors kroppar. I sin diskussion kring symboliskt våld och symbolisk dominans betonar Bourdieu särskilt hur klassificeringsmönster utövar ett särskilt inflytande genom att de lagras i människors habitus, i deras perceptions-, värderings-, och handlingssscheman – det vill säga deras invanda sätt att tänka, värdera, handla och känna. McCutcheon ger en bild av hur detta kan fungera när det gäller diskurser kring religion:

Whether in academia, the courts, or on street corners, the discourse on faith, principles, authenticity, and belief act as but one cog in virtually any political wheel, making a particular world possible by allowing marginal groups to gain some sort of acceptance if only they idealize and privatize themselves, thereby simultaneously reproducing and putting up with the conditions of their own marginality (McCutcheon 2005:92).

På vilket sätt utgör detta en utestängningsmekanism? Vi kan se hur dessa processer legitimerar en exkludering av de diskurser och ideologier som bryter mot normer kring hur religion förväntas fungera och vara i en liberal demokrati. Genom att människor privatiserar ideologier och diskurser med potentiell politisk bärkraft – gör dem till interna trosföreställningar vars uttryck är kontrollerade och begränsade – kan oliktankande röster effektivt stängas ute från arenor där inflytelserika beslut fattas.

Mot bakgrund av religion- och mångkulturdebattens diskussion kring pluralism och mångfald kan vi se hur diskursen därmed riskerar att framkalla vad filosofen Slavoj Žižek kallar för "the decaffeinated Other": "Den andre" respekteras och accepteras, men fränkänns samtidigt möjligheter att utmana majoritetskulturen genom starka politiska övertygelser, provocerande levnadsvanor, avvikande kulturella praktiker, kontroversiella värderingar, etc. (Žižek 2010; jfr Žižek 2002:34).

I materialet ser vi hur utestängningsmekanismer kan identifieras i en del av de diskurser som sätts i spel. För att mer empiriskt kunna granska och eventuellt nyansera i vilken utsträckning diskurser kring religion fungerar på ovanstående sätt när det gäller människors motiv, samt tanke- och handlingsmönster, krävs emellertid en annan typ av material än det

material uppsatsen har arbetat med.⁷⁶ Här finns det, som jag ser det, utrymme för nya spännande forskningsprojekt.

Det kan också diskuteras hur den typ av subjekt som skapas genom ovan nämnda diskurser kan relateras till mer övergripande samhällsstrukturer, exempelvis senkapitalistiska konsumtionsnormer. Craig Martin (2014:107-124) studerar exempelvis hur Randa Abdel-Fattahs bästsäljande ungdomsroman *Does My Head Look Big in This* (2005) skriver fram individuellt fritt val, en lyckad karriär och typiska konsumtionspraktiker som essentiellt islamiska; ett islam typiskt anpassat och tämjat till kapitalistisk konsumtionskultur. Återigen finns det här utrymme för framtida empirisk forskning att visa i vilken utsträckning detta fenomen – där religiösa traditioner formas och packas i kapitalistisk tappning – eventuellt breder ut sig på olika platser.

Slutligen vill jag också peka på de fördelar i linje med vad jag kallar för de generösa framställningarnas ekonomi ovanstående diskurs bidrar med. Genom att lyfta fram avpolitiserade och privata varianter av religion (eller judendom, kristendom, islam) som föredömliga och spela ut dem mot varianter som betecknas som konservativa, reaktionära, politiserade, etc., är det möjligt att i de olika debatterna spela i enlighet med fältets regler och hylla viktiga värden som exempelvis religionsfrihet och individens självbestämmande.

Maskering

Ovan såg vi hur en diskurs kring religion kan legitimera olika typer av exkluderingar och utestängningar, samt bidra till att konstruera vissa typer av disciplinerade avpolitiserade subjekt. Till diskussionen vill jag emellertid också föra en annan aspekt av diskursen. Jag håller helt med Craig Martin när han menar att ”the critique of reification [...] misses the rhetorical displacement that masks the indirect political effects produced by those institutions called religions” (Martin 2010:31). Martin menar att många analyser av religionsdiskursen överbetonar en konstituerande funktion (privatisering och avpolitisering av de diskurser vi kallar religiösa) och att dessa analyser därmed missar diskursens *maskerande* roll:

[...] the religion/state distinction did not privatize religion, nor did it separate, segregate, or insulate the state from religion [...] but rather that it had the effect of masking the circulation of power from one to the other. That is, there was not a separation of Christian institutions from state institutions – words did not create worlds in this case – but the use of the two spheres language made it appear as if there was one. [...] I want to emphasize the extent to which this new discourse *masked the connection* between different spheres it presumed to identify (Martin 2010:35-36; författarens kursivering).

⁷⁶ Med det sagt kan vi ändå se några exempel i materialet i debatten kring Omar Mustafa; Bahareh Andersson, exempelvis, deklarerar tydligt att hon ser sin religionstillhörighet som en privatsak, väljer värderingar i Koranen som stämmer med hennes egna, fokuserar på trygghet, samt uppfattar distinktionen mellan religion och politik som föredömlig, naturlig och oomtvistbar.

Martin argumenterar främst utifrån en historisk analys kring begreppspår som kyrka/stat, religion/politik, etc., men jag vill mena att principen givetvis gäller även när vi studerar diskurser kring religion i samtidens debatter. Principen är egentligen enkel: genom att en diskurs kring religion tenderar att betona det apolitiska och privata, skymmer den det faktum att de sociala rörelser vi vanligen kallar för religioner är allt annat än apolitiska och privata, inte minst genom det faktum att de ofta utövas kollektivt, i gemenskap, inom samfund/organisationer, och bidrar till att socialisera in människor i diskurser och ideologier med tillkommande sätt att tänka, känna, värdera, önska, frukta, etc. De skapar kort och gott politiska subjekt.

I debatten kring den judiska hemundervisningen ser vi hur denna aspekt hos diskursen förekommer bland hemundervisningens försvarare. Debattörerna talar om religionsfrihet i betydelsen frihet *till* religion, ”rätten att tillförsäkra barn utbildning utifrån religiös och filosofisk övertygelse”, ”rätten till ett ur religiöst perspektiv autentiskt liv”, samt en mängd positiva associationer som demokrati, tolerans, pluralism, frihet, etc. Här skymmer diskursen kring religion – som är påtagligt fylld med innehåll utifrån en liberal toleransposition (se positionsanalysen tidigare i diskussionen) – det faktum att en generös strukturell självständighet, för exempelvis religiösa minoritetsgrupper, per definition inbegriper en mängd maktförhållanden. Vissa grupper erbjuds därmed stora möjligheter att reglera, kontrollera, disciplinera och socialisera in sina medlemmar i diskurser, ideologier och praktiker. Som Russell McCutcheon uttrycker det:

In fact, in liberal democracies such as the US there is a long history of the courts *allowing* [...] groups designated as “religious” wide latitude in their self-policing activities, evidenced by the fact that things as lawsuits over wrongful dismissal of ritual specialists and theologians are not as easy to deal with in the courts as they would be if such dismissals occurred in other sectors of the economy (McCutcheon 2005: 12).

Samtidigt ser vi hur kritikpositionen i samma debatt saknar verktyg som biter på försvaret. Fångade i en generös diskurs kring valfrihet, öppenhet, tolerans och självbestämmande skymmer de ofrånkomliga inslag av ofrihet i det förslag de ställer mot hemundervisning: den offentliga skolan som socialisationsaktör. I denna konfrontation synliggörs ett påtagligt inslag av en liberal dominans i debatterna (jfr Martin 2010:128). Positionsanalysen tidigare i diskussionsavsnittet visar hur debatterna ofta präglas av en till stora delar liberal argumentation och diskursproduktion centrerad kring frihet, självbestämmande, autonomi, integritet, och deras motsatser: kontroll, reglering, ofrihet, intolerans, slutenhet, tvång, etc. Här skulle en mer *substantiellt inriktad kritik* kunna fungera nyanserande. Vid sidan av den kritik vi ständigt ser i debatterna, kring huruvida en diskurs eller ideologi påtvingas eller erbjuds som frivillig, är nämligen en mer substantiell kritik – vilken granskar och prövar en ideologi eller diskurs utifrån exempelvis dess faktiska anspråk, påståenden och värderingar – så gott som frånvarande.

När det gäller Svantesson-debatten kan vi på ett liknande sätt se hur diskurser kring religion, religionsfrihet och privat/offentligt skymmer det faktum att religiösa organisationer som Livets ord och Kristet Center inte är apolitiska och privata, utan ofrånkomligen sociala och politiska i den meningen att de socialiserar subjekt in i diskurser och ideologier. De diskurser försvarssidan i debatten sätter i spel, med utgångspunkten att religion är en privatsak, lyckas dessutom effektivt hantera kontroversiella idéer, värderingar, moraliska förhållningssätt och ställningstaganden kopplade till Svantesson (exempelvis angående abort, homosexuellas rättigheter, kvinnors status) genom att de skenbart och retoriskt placeras i hennes personliga och privata samvete. Efter att debatten pågått några dagar fungerar strategin effektivt för att skydda omstridda diskurser, ideologier och värderingar från kritik och granskning.

Utifrån Bourdieu är det möjligt att diskutera betydelsen av Svantessons habitus. Vi ser hur hon under presskonferensen bemöter kritik med hjälp av hänvisningar till privat/offentligt; vi kan också se hur samma distinktion fungerar effektivt under *Expressens* mer noggranna utfrågning. Till en början driver media på med frågor och kritik, men alltmedan den ortodoxa försvarssidan etablerar och inskräper distinktioner mellan offentlig politik och privat religion/tro, är det möjligt att se hur Svantessons habitus – framförallt utifrån tidigare nämnda klassificeringsprinciper kring exempelvis privat/offentligt – matchar fältets regler. Korten kastas om, varav hårda sanktioner riktas mot Svantessons kritiker. Vi kan jämföra med hur Bourdieu beskriver förhållandet mellan habitus och fältet:

De sociala agenter som har känsla för spelet, som har införlivat en mängd praktiska perceptions- och distinktionsmönster som fungerar både som verktyg för att konstruera verkligheten och som principer för att betrakta och dela in deras eget universum – behöver inte ställa upp målet för sitt handlande. [...] när de förkroppsligade strukturerna och de objektiva strukturerna är samstämmiga, när strukturerna i det som varseblivs bestämmer perceptionen, uppfattas allt som självklart (Bourdieu 130-131).

I citatet polemiserar Bourdieu mot en teori kring praktik som uteslutande betonar den medvetna reflektionen. Jag tror det är viktigt även i det aktuella fallet. När Svantesson ger uttryck för indelningsprinciper som matchar fältets logik är detta ingen i huvudsak medveten utlagd strategi för att nå framgång, det kan nog snarare med fördel betraktas som en praktisk känsla för spelets regler.

Jämför vi med debatten kring Omar Mustafa kan vi utifrån ovanstående analys se en intressant flexibilitet i religionsdiskursen. För kritiksidan i Mustafa-debatten utgör *diskurser kring religion/politik en utestängningsmekanism som legitimerar en exkludering av Omar Mustafa från den politiska plattformen*. För Svantesson fungerar en liknande diskurs som *skydd mot kritik, och hjälper henne att navigera framgångsrikt på fältet*. Här ser vi en viktig maktaspekt kopplad till diskursen. Utifrån Bourdieu kan vi se hur ett dominerande sätt att klassificera och kategorisera fungerar ömsom exkluderande, ömsom inkluderande.

Konstruktiva perspektiv

Slutligen kan det kanske vara på sin plats att föreslå några konstruktiva riktlinjer och utgångspunkter för hur religionsvetare och andra forskare i framtiden kan förhålla sig till den typ av händelser som uppsatsen valt att studera. Inte minst känns detta relevant med tanke på den bitvis hårda kritik jag riktar mot de debattörer i materialet som är religionsvetare.

För att skissa några konstruktiva utgångspunkter har jag valt att utgå från en teoretisk modell Craig Martins har utarbetat för hur man med hjälp av sociologi, kritisk teori och diskursanalys kan analysera ideologi och diskursproduktion i moderna liberala demokratier. Den modell han föreslår är tydligt inspirerad av forskningen kring kategorin religion, vilket medför att varken ”sekularisering”, ”privatisering” eller ”religion” ingår som analysbegrepp.⁷⁷

[A]s scholars we should not track the advance or retreat of something called ”religion” or ”secularism” but, instead, the *use of* such terms in the advancement of group agendas that are neither inherently ”religious” nor ”secular,” and are only variably classified as such in the advancements of such agendas. On this view what will be of interest is not what is religious or not, but why certain social actors might classify anything as such (Martin 2014:47).

Martin föreslår en fyrfaldig typologi. Vilken ideologi, diskurs eller praktik som helst kan, menar Martin, analyseras utifrån dess *effekt, funktion, jurisdiktion* och *inflytande på beteende* (Martin 2014:47).

När det gäller effekt skiljer Martin mellan diskursers avsedda respektive faktiska effekter. Som exempel nämner Martin Max Webers analys av protestantismen och kapitalismens framväxt. Protestantiska ideologier var inte avsedda att leda till ett kapitalistiskt system, men om Weber hade rätt i sin analys var det denna effekt dessa ideologier (oavsiktligt) faktiskt producerade. Diskurser och praktiker tas dessutom ofta ur sin ursprungskontext och används för nya mål (Martin 2014:47).

När det kommer till funktion skiljer Martin mellan strukturerande och legitimerande funktioner. Man kan tänka sig diskurser och praktiker som strukturerar och bygger upp ett samhälle, utan att därmed legitimera det system de har skapat. När samhällssystemet börjar ifrågasättas, däremot, är det möjligt att identifiera hur legitimerande diskurser, strukturer, praktiker eller ideologier kallas in till dess försvar.

Jurisdiktion syftar på *räckvidden* hos diskurser, ideologier och praktiker. Inom en partikulär struktur kan en diskurs antingen ha en *global*, en *lokal* eller en *organiserande* räckvidd. Inom ett universitet exempelvis, har styrdokumentet en global räckvidd inom institutionerna, medan en professors kursplan till en enskild kurs har en lokal räckvidd inom kursens ramar (Martin 2014:47).

⁷⁷ Martins position måste också här förstås mot bakgrund av den skoningslösa kritik han riktar mot mer traditionella religionssociologiska approacher. Här finns emellertid inte plats för att närmare redogöra för denna kritik varav den intresserade hänvisas till (Martin 2014:28-51).

Diskurser med organiserande räckvidd är enligt Martin de diskurser som organiserar rum, sätter upp väggar – metaforiskt eller faktiskt – men som inte nödvändigtvis ordnar de rum som skapats (Martin 2014:47-48). Normativa sekulariseringsdiskurser kan exempelvis avses som organiserande, de kan förorda att samhället ska delas upp i skilda rum, exempelvis privat och offentligt rum, men avstå från att organisera vad som händer i den privata sfären när den väl är avgränsad. I den privata sfären kan individer teoretiskt ha kontroll över sin egen jurisdiktion, välja hur de vill göra och handla (bortsett från några av statens mer heltäckande globala restriktioner).

När det gäller denna organiserande räckvidd är det emellertid värt att påminna om skillnaden mellan en diskurs avsedda effekt och dess faktiska effekt. En diskurs som avser att organisera samhället i rum och sfärer kan ju vara *ineffektiv*. Ideologier, diskurser och praktiker kan ju i realiteten – oberoende av vad som avsetts – flyta *mellan* de organiserade rummen. I vilken utsträckning en diskurs räckvidd är lokal eller global i förhållande till någon avgränsad sfär är i någon mening en empirisk fråga (Martin 2014:48).

Slutligen har vi den punkt Martin kallar för inflytande på beteende. Här skiljer Martin på partiellt och övergripande inflytande beroende på hur starkt människors beteende- och handlingsmönster är präglad av en diskurs eller ideologi. Det kan i sammanhanget vara motiverat att förklara skillnaden mellan *räckvidd* och *inflytande*. Ett substantiellt inslag i statens ideologi handlar om att mord är förbjudet. Inslaget har global räckvidd inom statens territorium, men har ofta enbart partiellt och därtill ytterst litet inflytande på en given individs beteende. Konsumtionspraktiker däremot kan eventuellt sägas ha ett *övergripande* inflytande på individers beteendemönster; de kan eventuellt reglera beteenden i stor omfattning.

Låt oss ge några exempel på hur modellen kan användas när en religionsvetare närmar sig debatten och händelserna kring exempelvis Omar Mustafa och Elisabeth Svantesson. Vi kan till en början utgå från att politiska kandidater som samtidigt är aktiva i olika typer av religiösa institutioner *inte per definition* lämnar dessa andra roller när de träder in på den politiska plattformen. Huruvida en typ av karismatisk väckelsekristen diskurs och praktik utövar inflytande på Svantessons beteende inom ramen för politikens institutioner är i någon mening en empirisk fråga – om än praktiskt besvärligt att undersöka – och därmed inget som kan avgöras *a priori*. Här kan vi också diskutera en skillnad mellan en diskurs räckvidd och inflytande på beteende: en viss typ av islamisk diskurs och värderingar kan ju potentiellt ha räckvidd för Omar Mustafa inom politikens institutioner – exempelvis i form av vissa övertygelser – men samtidigt sakna ett övergripande inflytande på beteende när det gäller det praktiska politiska arbetet inom Socialdemokraterna. Den viktiga poängen här är att maktcirkulationer mellan två ”sfärer” – religiösa institutioner och politiska plattformar – kan mätas på olika sätt (både genom räckvidd och inflytande på beteende) samt är principiellt möjliga att undersöka och diskutera.

Utifrån Martins modell kan vi vidare uppfatta diskurser kring religion/politik och privat/offentligt som bärande på en *organiserande räckvidd*, genom att de förordar att

samhället ska delas upp i olika sfärer. Forskare som kommenterar de aktuella debatterna missar emellertid ofta det faktum att den organiserande diskursen är *ineffektiv*; diskursen skymmer hur ideologier och praktiker i realiteten flyter mellan olika plattformar (diskurser som cirkulerar inom ”privata” institutioner i civilsamhället kan som tidigare nämnt mycket väl utöva inflytande på en politiskt engagerad persons praktiker och värderingar inom den ”politiska plattformen”).

Avslutning

Avslutningsvis föreslår jag ett större mått av det Bourdieu kallar för *epistemisk radikalism*; det vill säga att radikalt tvivel kring de begrepp och kategorier – privat, offentligt, religion, politik – som i allmänhet, även inom akademien och inom forskningen, tas för givna. Bourdieu sammanfattar detta väl i sin undersökning av staten:

När man reflekterar över staten riskerar man att använda ett statstänkande, det vill säga att på statens tillämpa tankekategorier som produceras och garanteras av staten, och att av just detta skäl inte se den mest grundläggande sanningen om staten. Detta påstående som kan tyckas vara både abstrakt och kategoriskt, framstår som mer naturligt om man efter analysen återvänder till just denna utgångspunkt, men nu med insikt om att en av statens viktigaste förmågor är att (främst genom skolan) producera och genomdriva de tankekategorier vi spontant tillämpar på vår omvärld och även på staten själv (Bourdieu 1995:83).

Enligt Bourdieu är det först genom att ”inse den fara vi alltid löper, nämligen att bli tänkta av den stat vi tror oss tänka”, som vi kan bryta med det etablerade sättet att kategorisera och klassificera. När det gäller det material uppsatsen undersöker tror jag således att den kommenterande forskaren har mycket att tjäna på att, istället för att kasta sig in i diskussionerna, backa tillbaka ett steg och *studera* hur olika sociala aktörer navigerar och kämpar om inflytande i en given debatt. Genom att akademikern drivs av andra intressen än de deltagande aktörerna kan han eller hon också ställa andra frågor och undersöka – problematisera, analysera, teoretisera – de begrepp, premisser och ingångar som debattens deltagare ser som självklara.

Med ovanstående sagt avslutar jag uppsatsen. Jag har i detta sista avsnitt diskuterat och försökt besvarat de frågor jag ställde i inledningen. Jag har också försökt att i diskussionen särskilt lyfta aspekter i materialet kopplade till utövandet av makt, auktoritet och privilegier. Samtidigt har jag lyft in tidigare forskning och diskuterat resultaten i relation till denna. I de fall det har varit relevant att göra så har jag även pekat framåt mot vad framtida studier skulle kunna fördjupa, belägga, problematisera och – kanske framför allt – noggrannare empiriskt undersöka. Uppsatsen och den tidigare forskningen visar på många luckor att fylla.

Jag har även föreslagit några konstruktiva alternativ kring hur religionsvetare bättre skulle kunna närma sig den offentliga religionsdebatten, samt ett antal kritiska begrepp och kategorier som skulle kunna vara behjälpliga i sammanhanget.

Slutligen hoppas jag således att fler tar sig an (exempelvis) de svenska offentliga debatterna med liknande intressen, problematiseringar och utgångspunkter. Det finns mycket kvar att göra!

Referenser

Monografier, artiklar, etc.

- Alvunger, A. (2006). *Nytt vin i gamla läglar: Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944-1973*. Göteborg: Församlingsförlaget.
- Arnal, W.E. & McCutcheon, R.T. (2013). *The Sacred is the Profane: the Political Nature of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Arpi, I. (2014, 4 augusti). Statusuppdatering på twitter, hämtad den 7 januari 2015 från <https://twitter.com/Ivarpi/status/496591868642488320>
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, T., Brown, W., Butler, J. & Mahmood, S. (red.) (2013). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.
- Axner, M. (2013). *Public Religions in Swedish Media: a Study of Religious Actors on Three Newspaper Debate Pages 2001-2011*. Uppsala universitet: Uppsala.
- Bangstad, S. (2012). *Sekularismens ansikten*. Lund: Studentlitteratur.
- Berger, P.L. (red.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bergström, G. & Boréus, K. (red.) (2012). *Textens mening och makt: metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*. Lund: Studentlitteratur.
- Bjerleld, U. (2014, 4 augusti). Från islam till islamism. Har Jimmie Åkesson bytt fiendebild? Hämtad den 7 januari 2015 från <http://ulfbjereld.blogspot.se/2014/08/fran-islam-till-islamism-har-jimmie.html>
- Broady, D. (1983). *Dispositioner och positioner: ett ledmotiv i Pierre Bourdieus sociologi*. Stockholm: FoU-enheten, UHÄ. (Universitets- och högskoleämbetet, Forskning och utveckling för högskolan.)
- Broady, D. (1988). "Kulturens fält, om Pierre Bourdieus sociologi". Hämtad den 16 december 2014 från <http://people.dsv.su.se/~jpalme/society/pierre.pdf>
- Broady, D. (1991). *Sociologi och epistemologi: om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Stockholm: HLS (Högskolan för lärarutbildning).
- Brommesson, D. & Friberg-Fernros, H. (2013). *Bortom den sekulära staten: religion och politik i en postsekulär tid*. Lund: Studentlitteratur.
- Bourdieu, P. (1999). *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos.
- Bourdieu, P. (1999). *Praktiskt förnuft: bidrag till en handlingsteori*. Göteborg: Daidalos.

- Butler, J. (2008). Sexual politics, torture and secular time. *The British Journal of Sociology*, 59(1), 1-23.
- Carlbon, A. (2006). An Empty Signifier: The Blue-and-Yellow Islam of Sweden. *Journal of Muslim Minority Affairs* 26(2), 245-261.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavanaugh, W.T. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press.
- Emanuelsson, J. (2013). *Att framställa islam: en diskursanalys av tre universitetsläroböcker om islam*. Göteborg: Göteborgs universitet. Hämtad den 21 februari 2014 från https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/32145/1/gupea_2077_32145_1.pdf
- Esposito, J.L. (1999). *The Islamic threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Esposito, J.L. (2003). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford Univ. Press.
- Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity: a Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2011). *Religion and Politics in International Relations: the Modern Myth*. London: Continuum.
- Flisbäck, M. (2006). *Att lära sig konstens regler: en sociologisk studie av osäkra framtidsinvesteringar*. Göteborgs universitet: Göteborg.
- Göndör, E. (red.) (2013). *Religionen i demokratin: ett politiskt dilemmas återkomst*. Stockholm: Timbro.
- Habermas, J. (2007). *Mellan naturalism och religion: filosofiska uppsatser*. Göteborg: Daidalos.
- Hacking, I. (2000). *Social konstruktion av vad?* Stockholm: Thales.
- Hagevi, M. (red.) (2005). *Religion och politik*. Malmö: Liber.
- Hagevi, M. (2009). *Politisk opinion och religiositet i Västra Götaland*. Lund: Sekel.
- Hammer, O. (2004). Reflektioner kring politik och religion. I Raudvere, C., & Hammer, O. (red.), *Med gudomlig auktoritet: om religionens kraft i politiken* (s. 252-270). Stockholm: Makadam.
- Hjarvard, S. & Lövheim, M. (red.) (2012). *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom.
- Hughes, A.W. (2007). *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. London: Equinox.
- Hughes, A.W. (2013). *Muslim Identities: An Introduction to Islam*. New York: Columbia University Press.

- Johansson Heinö, A. (2009). *Hur mycket mångfald tål demokratin? Demokratiska dilemman i ett mångkulturellt Sverige*. Malmö: Gleerups utbildning.
- Johansson Heinö, A. (2013). Har religionen blivit vänster? De svenska partierna och religionsfrågorna. I Göndör, E. (red.), *Religionen i demokratin: ett politiskt dilemmas återkomst*. Stockholm: Timbro.
- Johansson Heinö, A. (2014a, 4 augusti). Sverigedemokraterna och den svenska fientligheten mot islam. Hämtad den 7 januari 2015 från <http://andreasjohanssonheino.blogspot.se/2014/08/sverigedemokraterna-och-den-svenska.html>
- Johansson Heinö, A. (2014b, 4 augusti). Statusuppdatering på twitter, hämtad den 7 januari 2015 från <https://twitter.com/JohanssonHeino/status/496552283136868352>
- Larsson, G., Sander, Å. (2007). *Islam and Muslims in Sweden: Integration or Fragmentation? A Contextual Study*. Berlin: Lit.
- Larsson, G. (2009). Muslimer och islam: tolkningar mellan segregation och integration. I Andersson, D. & Sander, Å. (red.), *Det mångreligiösa Sverige: ett landskap i förändring* (s. 463-520). Lund: Studentlitteratur.
- Larsson, G. (2014). *Islam och muslimer i Sverige: en kunskapsöversikt*. Bromma: Nämnden för statligt stöd till trossamfund.
- Lease, G. (1994). *"Odd fellows" in the Politics of Religion: Modernism, National Socialism and German Judaism*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2006). Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, 18(2), 323-347.
- Martin, C. (2010). *Masking Hegemony: A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere*. London: Equinox.
- Martin, C. (2014). *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*. London: Bloomsbury.
- McCutcheon, R.T. (1997). *Manufacturing Religion: the Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- McCutcheon, R.T. (ed.) (1999). *The Insider/outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*. London: Cassell.
- McCutcheon, R.T. (2001). *Critics Not Caretakers: Redefining the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- McCutcheon, R.T. (2003). *The discipline of religion: structure, meaning, rhetoric*. London: Routledge.
- McCutcheon, R.T. (2005). *Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less than Perfect Nation*. London: Equinox.
- McCutcheon, R.T. (2007). *Studying Religion: an Introduction*. London: Equinox.

- Nilsson, P-E. (2012). *"Everybody, Welcome to France!" Secularism, Governmentality & Fantasy in the French Republic 2003-2011*. Uppsala universitet: Uppsala.
- Nilsson, P-E. (2013, 10 december). Rethinking Secularism (Again). *The Critical Religion Association*. Hämtad den 4 januari 2015 från <http://criticalreligion.org/2013/12/10/rethinking-secularism-again/>
- Otterbeck, J. (2010). *Samtidsislam: unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlsson.
- Otterbeck, J., Cato, J. (2014). Active Citizenship among Muslims in Sweden: From Minority Politics to Political Candidacy. *Tidskrift för islamforskning, The Nordic Welfare State*, 8(1), 223-247.
- Poole, E., Knott, K. & Taira, T. (2013). *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred: Representation and Change*. Farnham: Ashgate Publishing Group.
- Roald, A.S. (2005). *Islam: historia, tro, nytolkning*. Stockholm: Natur och kultur.
- Roth, H.I. (2003). *"Identitet och pluralism": en forskningsöversikt med särskild hänsyn till religionsvetenskapliga aspekter*. Linköping: Linköping University Electronic Press.
- Rubar, E (producent). (2009). *Slaget om muslimerna*. Dokument inifrån, Sveriges television
- Schubert, D. (2008). Suffering/symbolic violence. In Grenfell, M (ed.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, (s. 183-198). Stocksfield: Acumen.
- Stout, D.A. (2012). *Media and Religion: Foundations of an Emerging Field*. London: Routledge.
- Sullivan, W.F. (2005). *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press.
- Taira, T. (2010). Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca. *Journal of Contemporary Religion*, 25(3), 379-394.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Uppsala universitet (u.å.) Medier som arena för religiös och kulturell förändring. Hämtad den 4 januari 2015 från http://www.teol.uu.se/Research/Research_Disciplines/Sociology_of_Religion/Forskningsprogram/
- Winther Jørgensen, M. & Phillips, L. (2000). *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Wreder, M. (2007). Ovanliga analyser av vanliga material: Vad diskursteorin kan göra med enkäter. I Börjesson, M., & Palmblad E., (red.), *Diskursanalys i praktiken* (s. 29-51)
- Zizek, S. (2002). *Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September 11 and Related Dates*. London: Verso.
- Zizek, S. (2010, 3 oktober). Liberal multiculturalism masks an old barbarism with a human face. *The Guardian*. Hämtad den 6 januari 2015 från <http://www.theguardian.com/commentisfree/2010/oct/03/immigration-policy-roma-rightwing-europe>

Analysdelens referenser (dagstidningsmaterial, etc.)

- Aftonbladet. (2013, 11 april). Mona Sahlin kräver svar från S-ledningen. *Aftonbladet*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://tv.aftonbladet.se/webbtv/nyheter/samhalle-och-politik/partiprogrammet/article9840.ab>
- Alsén, D., Holmén, C., Karlsson, K-J. (2013, 20 september). I ministerns församling är inte all kärlek välkommen. *Expressen*, s. 40-41. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Andersen, I. (2013, 7 juni). Varför ta avstånd? *Dala-Demokraten*, s. 25. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Andersson, B. (2013, 9 april). Utnämningen av Omar Mustafa ett svek mot Sveriges kvinnor. *Newsmill*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.newsmill.se/artikel/2013/04/09/utn-mningen-av-omar-mustafa-ett-svek-mot-sveriges-kvinnor>
- Arbetarebladet. (2012, 20 februari). Barnläkare vill stoppa religiösa omskärrelser. *Arbetarebladet*, s. 18. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Arpi, I. (2013, 19 september). Ful häxjakt på nya jobbministern. *Svenska Dagbladet*. Hämtad den 9 juni 2014 från http://www.svd.se/opinion/ledarsidan/ful-haxjakt-pa-nya-jobbministern_8532048.svd
- Aspenlind, B. (2012, 30 juli). Föräldrar har rätt till filosofisk och religiös påverkan, enligt de mänskliga rättigheterna. *Sydsvenskan*, s. 5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Avellan, H. (2013, 20 april). Tro och tycka är skilda saker. *Sydsvenskan*, s. 5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Baas, D., Marmorstein, E., Asplid, Å., Karlsson, K-J., Holmén, C. (2013, 18 september). Från Livets ord till Reinfeldts runda bord. *Expressen*, s. 12-13. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Barometern (2012, 10 november). Diffust om tolerans. *Barometern*, s. 18. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Berger, E. (2013, 17 september). Nya ministern har arbetat mot abort. *SVT Nyheter*. Hämtad den 16 december 2014 från <http://www.svt.se/nyheter/sverige/nya-ministern-har-arbetat-mot-abort>
- Bergström, K-G. (2013, 18 september). Vem offras nästa gång? *Expressen*, s. 10-11. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Bergström, S., Borg, A., Sturmark, C. (2011, 17 december). Barnets rätt mot religionen. *Svenska Dagbladet*, s. 14. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Bergström, S., Borg, A., Sturmark, C., Westerberg, B. (2012, 24 januari). Vi tar ställning för barnet. *Svenska Dagbladet*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Bergström, S., Sturmark, C., Wohlner, E., Borg, A., Dannefjord, P., Grutzky, E., ... Westerberg, B. (2011, 18 november). Därför måste regeringen stoppa omskärelse av

- pojkar. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 11 juni från <http://www.dn.se/debatt/darfor-maste-regeringen-stoppa-omskarelse-av-pojkar/>
- Birro, M. (2013, 19 april). Alla gör som alla alltid gjort i Sverige när det blir känsligt. De håller käften. *Expressen*, s. 30. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Birro, M. (2013, 2 oktober). Folk drivs från sina hem och sina länder enbart för att de tror på Gud och på Jesus. *Expressen*, s. 32. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Bjereld, U. (2013, 14 april). Omar Mustafas avgång. Källkritisk kollaps och djupt olustigt inför framtiden. Hämtad den 13 november 2013 från <http://ulfbjereld.blogspot.se/2013/04/omar-mustafas-avgang-kallkritisk.html>
- Borg, A., Sturmark, C., Westerberg, B. (2012, 2 januari). Rosenberg har fått det mesta om bakfoten. *Svenska Dagbladet*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Brännberg, C. (2013, 24 september). Är vi kristna politiker utdömda? *Dagen*, s. 3. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Cwejman, A. (2011, 28 november). Om omskäreelse. Hämtad den 22 juni 2014 från <http://adamcwejman.blogspot.se/2011/11/om-omskarelse.html>
- Dahlberg, A. (2013, 21 april). En nödvändig sorti. *Expressen*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Dahlgren, C. (2013, 10 april). Ansvar som brast. *Östgöta Correspondenten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Dahlström, H. (2013, 28 september). Tron får inte stå över samhällets moral. *Östran*, s. 3. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Dagens Seglora. (2013, 18 september). Vad är det som gäller, Svantesson? *Dagens Seglora*. Hämtad den 18 december 2014 från <http://dagensseglora.se/2013/09/18/vad-ar-det-som-galler-svantesson/>
- Dagens Nyheter. (2013, 10 april). S har fortsatt förtroende för Mustafa. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.dn.se/nyheter/sverige/s-har-fortsatt-fortroende-for-mustafa/>
- Dagens Nyheter. (2013, 13 april). Omar Mustafa lämnar alla S-uppdrag. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.dn.se/nyheter/politik/omar-mustafa-lamnar-alla-s-uppdrag/>
- Dagens Nyheter. (2013, 18 april). Veronica Palm bemöter kritiken. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.dn.se/nyheter/politik/veronica-palm-bemoter-kritiken/>
- de Lima Fagerlind, A. (2013, 15 april). Intern kritik efter att Mustafa tvingats avgå. *Dagens Nyheter*, s. 11. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Demirbag-Sten, D. (2013, 21 april). Omar Mustafa är ingen vanlig muslim. *Dagens Nyheter*, s. 13. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Dencik, L. (2012, 12 januari). Bakom humanitetens mask. *Svenska Dagbladet*, s. 10. Hämtad från databasen Mediearkivet.

- Divinyi, S. (2012, 30 november). Hemskolning på grund av religion provas. *Metro*, s. 25. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Edholm, L., Odenjung, H. (2012, 2 november). Religiösa barn ska inte befrias från skolplikten. *Dagens Nyheter*, s. 10. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Eklund, A. (2013, 4 maj). Är religionen ett hot? *Ljusdals-Posten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Enochson A., Skånberg T., Göransson M., Tunehag, M. (2012, 13 december). Gör hemundervisning möjlig. *Dagen*, s. 3. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Eriksson, L. (2013, 22 september). De som låtsas vara toleranta. *Skånska Dagbladet*, s. 22. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Fast, S-B., Weiderud, P. (2013, 2 oktober). Intoleransen slår mot redan utsatta grupper. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 22 juni från <http://www.dn.se/debatt/intoleransen-slar-mot-redan-utsatta-grupper/>
- Formgren, M. (2013, 20 april). Muslimska feminist mot islamism. *Gotlands Allehanda*, s. 10. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Forsberg, O., Eriksson, N., Siksjö, L. (2013, 18 september). Experten om den nya ministern: Bytte församling - inte ideologi. *Aftonbladet*, s. 10-11. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Franke, P. (2013, 25 april). Vem kan man lita på? Socialdemokraterna får inte vika sig för islamofobiska drev. *Värmlands Folkblad*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Gelotte, G. (2012, 13 november). Föräldrar äger inte sina barn. *Göteborgs-Posten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Goldberg, L. (2013, 11 april). Omar Mustafa svarar på den tunga kritiken. *Aftonbladet*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.aftonbladet.se/nyheter/article16585045.ab>
- Gollvik, L. (2012, 27 februari). Nyfödda ska inte omskäras. *Östgöta Correspondenten*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Grabe, M. (2012, 3 augusti). Riskerna kring manlig omskärelse är inte obetydliga. Ska pojkar omskäras måste det ske på ett kirurgiskt korrekt sätt. Jag är inte övertygad om att så alltid är fallet. *Sydsvenskan*, s. 5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Grahn, D. (2013, 19 september). Låt Svantesson slippa tjuvnyp. *Dagen*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Greider, G. (2013, 18 april). Dags att be Mustafa om ursäkt – och sen fundera vidare. *Dala-Demokraten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Greider, G. (2013, 16 april). Mustafa valdes av fel anledning. *Metro*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Greider, G. (2013, 15 april). Politiken måste alltid gå före religionen. *Dala-Demokraten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.

- Gröning, L., Jakobson, H., Törnmalm, K. (2013, 20 april). Turbulensen kring Omar Mustafa väcker frågor om religionens plats inom socialdemokraterna. *Kvällsposten*, s. 36-38. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Gudmundsson, U. (2012, 23 februari). Obehagligt rå omskärsedebatt. *Kyrkans Tidning*, s. 15. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Gustafsson, I., Hamberg, E., Lejon, K., Hössjer O., Caragounis, C. (2013, 27 september). Elisabeth Svantesson starkare än någonsin. *Borås Tidning*, s. 30. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Göndör, E. (2013, 18 september). Vår svenska syn på tro unikt aggressiv. *Aftonbladet*. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://www.aftonbladet.se/debatt/article17493571.ab>
- Hedner Zetterholm, K. (2012, 16 januari). Omskärelsen fast förankrad i judisk tradition. *Svenska Dagbladet*, s. 9. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Helan, P. (2012, 13 mars). Reformera lagarna om religionsfriheten. *Arbetarebladet*, s. 47. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Helander, V. (2013, 1 juli). Nej till hemundervisning för judisk-ortodoxa barn. *Göteborgs Posten*. Hämtad den 16 december 2014 från <http://www.gp.se/nyheter/goteborg/1.1795785-nej-till-hemundervisning-for-judisk-ortodoxa-barn>
- Hellekant, J. (2012, 21 oktober). Religion kan ge rätt till hemskolning. *Svenska Dagbladet*. Hämtad den 11 juni 2014 från http://www.svd.se/nyheter/inrikes/religion-kan-ge-ratt-till-hemskolning_7601702.svd
- Helmersson, E. (2013, 26 april). Politiken är (ibland) granne med Gud. *Dagens Nyheter*, s. 5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Himmelstrand, J. (2012, 8 november). Kammarrätten gör rätt som tillåter hemundervisning. *Newsmill*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.newsmill.se/artikel/2012/11/08/kammarr-tten-g-r-r-tt-som-till-ter-hemundervisning>
- Holmqvist, A. (2013, 11 april). Löfven: Inget utrymme för antisemitism i S. *Aftonbladet*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.aftonbladet.se/nyheter/article16583189.ab>
- Holmqvist, A. (2013, 28 april). Muhammed hade både varit feminist och socialdemokrat. *Aftonbladet*, s. 24-25. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Humanisterna. (u.å.) Välkommen till Humanisterna! Hämtad den 4 januari 2015 från <http://www.humanisterna.se>
- Humanisterna. (2012, 27 juni). Humanisterna välkomnar den tyska domen. Hämtad den 22 juni 2014 från <http://www.humanisterna.se/news/humanisterna-valkomnar-den-tyska-domen/>
- Humanisterna. (2012, 25 oktober). Oacceptabelt att föräldrar får hemskola sina barn av religiösa skäl. Hämtad den 11 juni 2014 från

- <http://www.humanisterna.se/news/oacceptabelt-att-foraldrar-far-hemskola-sina-barn-av-religiosa-skal/>
- Humanisterna. (2013, 1 juli). Humanisterna välkomnar Högsta Förvaltningsdomstolens dom. Hämtad den 11 juni 2014 från <http://www.humanisterna.se/news/humanisterna-valkomnar-hogsta-forvaltningsdomstolens-dom/>
- Häll, B. (2013, 2 maj). Religion gör demokratin nervös. *Kyrkans Tidning*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Hördin, L. (2013, 21 september). Vem kan bli minister? *Nordvästra Skånes Tidningar*, s. 3. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Islamiska Förbundet (u.å.) IFIS svarar på kritiken. Hämtad den 23 december 2014 från <http://www.islamiskaforbundet.se/sv/press-a-media/pressmeddelanden/457-ifis-svarar-pa-kritiken.html>
- Jaensson Wallander, C. (2012, 24 oktober). Judisk familj får rätt att undervisa sina barn hemma. *Kyrkans tidning*. Hämtad den 11 juni 2014 från <http://www.kyrkanstidning.se/inrikes/judisk-familj-far-ratt-att-undervisa-sina-barn-hemma>
- Jansson, F. (2013, 20 april). Konsten att se bjälken i vårt eget öga. *Folkbladet*, s. 36. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Jämtin, C. (2013, 17 april). Berättigad kritik mot hanteringen av Omar Mustafa. *Svenska Dagbladet*, s. 7-8. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Jönköpings-Posten (2013, 21 september). Villkorad tolerans. *Jönköpings-Posten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Karlsson, A. (2013, 21 september). Det finns en aggressiv ton i granskningen av ministern. *Nerikes Allehanda*, s. 45. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Karlsson, G. (2013, 17 april). Konflikten kan få följder för partiet i nästa val. *Eskilstuna-Kuriren*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Karlsson, J. (2012, 30 juli). Sverige är på god väg att bli ett religionsfientligt land. Det visar sig nu senast i frågan om omskärelse av pojkar. *Sydsvenskan*, s. 5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Kvällsposten. (2013, 15 april). Alla är vi sekulariserade. *Kvällsposten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Larsson, M. (2013, 16 april). Omar Mustafa får stöd av troende i partiet. *Sändaren*, s. 5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Leufstedt, A-C. (2012, 16 juli). Förbud könsstympningen. *Sydöstran*, s. 23. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Lindberg, A. (2013, 18 september). Nya ministern får visst makt över abortfrågan. *Aftonbladet*. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://www.aftonbladet.se/ledare/ledarkronika/anderslindberg/article17492602.ab>
- Lindborg, M. (2012, 9 november). Hemundervisning ger föräldrarna en möjlighet. *Västerbottens-Kuriren*, s. 4. Hämtad från databasen Mediearkivet.

- Linderborg, Å. (2013, 16 april). Omar Mustafa är ju nämligen muslim. *Aftonbladet*. Hämtad den 23 december 2014 från <http://www.aftonbladet.se/kultur/konst/article16610561.ab>.
- Ljungros, K. (2012, 10 januari). Rättighet före frihet. *Svenska Dagbladet*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Lundberg, J-E. (2012, 31 juli). Fel förbjuda manlig omskärelse. *Ystads Allehanda*, s. 30. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Lundgren, J. (2013, 19 september). Fråga: kan man vara minister och samtidigt ha en tydlig religiös tro? *Dagen*, s. 4-5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Lundin, R. (2013, 17 april). Religion och politik tillsammans. *Gotlands Folkblad*, s. 10. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Magnusson, K. (2013, 25 april). Vem håller måttet för partiet? *Svenska Dagbladet*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Malmberg, F., Engström, I., Ribeiro, S., Söder, O., Wallander, J. (2013, 28 september). Omskärelse strider mot barns mänskliga rättigheter. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 22 juni 2014 från <http://www.dn.se/debatt/omskarelse-strider-mot-barns-manskliga-rattigheter/>
- Macdisi, V. (2013, 12 april). Om inte Mustafa tar avstånd från sitt förbunds kvinnoyn kan han inte sitta i partistyrelsen. *Newsmill*. Hämtad den 13 november från <http://www.newsmill.se/artikel/2013/04/12/om-inte-mustafa-tar-avst-nd-fr-n-sitt-f-rbunds-kvinnosyn-kan-han-inte-sitta-i-par>
- Madon, S. (2012, 27 oktober). Hemskolning är att frihetsberöva. *Expressen*. Hämtad den 11 juni 2014 från <http://www.expressen.se/ledare/sakine-madon/madon-hemskolning-ar-att-frihetsberova/>
- Matzols, B. (2012, 8 november). Flickor har också rätt att gå i skolan. *Kyrkans Tidning*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Mellin, L. (2013, 18 september). Hur tänkte du nu statsministern? *Aftonbladet*, s. 12. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Nerikes Allehanda. (2013, 2 augusti). Låt inte föräldrar styra. *Nerikes Allehanda*, s. 23. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Neuding, P. (2012, 2 november). Skola hemma är inte alltid fel. *Svenska Dagbladet*, s. 4. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Nilsson, O., Larsson, L., Wallberg, P. (2013, 17 september). Minister byts när hela havet stormar. *TT*. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Norberg, B. (2013, 29 april). Dags att ta politisk islamism på allvar? *Gefle Dagblad*, s. 3. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Nordgren, I. (2012, 7 mars). Samvetsfrihet inom Kyrkan. *Dagen*, s. 3. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Norling, A. (2013, 18 september). Fortsatt kaos. *Arbetarebladet*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.

- Norell, M. (2013, 21 april). Så skaffar sig Muslimska brödrskapet fotfäste i Europa. *Göteborgs Posten*, s. 42-43. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Norrbottnens-Kuriren. (2013, 19 september). Ministerns tro har redan skapat debatt. *Norrbottnens-Kuriren*, s. 14. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Nyström, D. (2013, 21 april). Kampen om islam. *Gefle Dagblad*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Ohlson, S. (2011, 15 december). Kriminalisera omskärelse av pojkar. *NU*, s. 21. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Ohlsson, P. (2013, 22 september). Den andra frågan. *Sydsvenskan*, s. 5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Olofsgård, J. (2013, 19 april). Vad gick vi miste om här? *Jönköpings-Posten*, s. 8. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Olofson, M. (2013, 21 september). Varför ska det vara fult att ha en kristen tro? *Dagens Nyheter*, s. 27. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Olofsson, M. (2012, 22 februari). Viktigare värna barnens rätt än föräldrarnas. *Västerbottens-Kuriren*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Olofsson, M. (2013, 17 april). Begriplig kritik föregicks av valberedningsslarv. *Västerbottens-Kuriren*, s. 4. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Olsson, P. (2013, 20 april). Religionen i politiken. *Kvällsposten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Pekgul, N. (2013, 18 april). Mustafa representerar inte Sveriges muslimer. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://www.dn.se/debatt/mustafa-representerar-inte-sveriges-muslimer/>
- Qaraee, L. (2012, 1 november). Strikt religiös tro ska inte påverka barnen. *Svenska Dagbladet*. Hämtad den 11 juni 2014 från http://www.svd.se/opinion/brannpunkt/strikt-religios-tro-ska-inte-paverka-barnen_7633562.svd
- Qviström, D. (2012, 12 januari). Etikprofessor anmäld till domkapitlet. *Kyrkans Tidning*. Hämtad den 16 december 2014 från <http://www.kyrkanstidning.se/nyhet/etikprofessor-anmald-till-domkapitlet>
- Rosenberg, G. (2011, 20 december). Frontalangrepp mot judendomen. *Svenska Dagbladet*. Hämtad den 11 juni från http://www.svd.se/kultur/frontalangrepp-mot-judendomen_6720057.svd
- Rosenberg, G. (2012, 1 februari). Ökad intolerans efter uppropet. *Svenska Dagbladet*, s. 6. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Röstlund, L. (2013, 19 september). Ministerns kyrka bjöd in antisemitisk pastor. *Aftonbladet*. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://www.aftonbladet.se/nyheter/article17502612.ab>
- Sacrédeus, L. (2013, 24 september). Svensk religionsfobi och Tysklands förbundskansler. *Södra Dalarnes Tidning*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.

- Schultz, M. (2010, 9 mars). Liberalerna sviker barnen i frågan om hemskolning. *Newsmill*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.newsmill.se/artikel/2010/03/09/liberalerna-sviker-barnen-i-fr-gan-om-hemskolning>
- Selin, A. (2013, 17 april). Vi mäter med samma måttstock. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 13 november från <http://www.dn.se/debatt/vi-mater-med-samma-mattstock/>
- Silberstein, W. (2013, 9 april). S inte nog vaksamt mot antisemitismen. *Aftonbladet*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.aftonbladet.se/debatt/debattamnen/samhalle/article16566023.ab>
- Schedvin, J. (2013, 17 september). Svantesson måste ta avstånd från abortmotståndarna. *SVT Opinion*. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://www.svt.se/opinion/svantesson-maste-ta-avstand-fran-abortmotstandarna>
- Schreiber, J. (2013, 11 april). Här försvarar Mustafa en homofientlig imam. *Expressen*. Hämtad den 13 november 2013 från <http://www.expressen.se/nyheter/har-forsvarar-mustafa-en-homofientlig-imam/>
- Skövde Nyheter. (2013, 26 september). Skövdeduellen: rött möter grönt. *Skövde Nyheter*, s. 36. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Smålands-Tidningen. (2013, 21 augusti). Regeringens hjärnsläpp om hemskolning. *Smålands-Tidningen*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Smålänningen. (2013, 23 april). Stormen kring Omar Mustafa. *Smålänningen*, s. 8. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Staf, K., Ensjö, J., Björnström, L., Lindqvist, E., Ali, A., Johansson, R., ... Ivarsson, C. (2013, 15 april). Omar Mustafa förtjänar en ursäkt. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 9 juni 2014 från http://www.svd.se/opinion/brannpunkt/omar-mustafa-fortjanar-en-ursakt_8088778.svd
- Starck, M. (2013, 2 maj). Debatt om ny antologi: ”Religionen är ett portabelt fosterland”. *Kyrkans Tidning*, s. 18-19. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Stenquist, V. (2013, 9 april). Sahlin till attack mot S-ledningen: Kräver ett avståndstagande mot nye styrelsemedlemmen Omar Mustafa. *Aftonbladet*. Hämtad den 12 november 2013 från <http://www.aftonbladet.se/nyheter/article16574835.ab>
- Straarup, J. (2013, 18 september). Arbetsmarknadsministerns inspiration. *Religionsvetenskapliga kommentarer*. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://religionsvetenskapligakommentarer.blogspot.com/2013/09/arbetsmarknadsministerns-inspiration.html>
- Ströman, L. (2013, 22 september). Panik inför minister som är kristen. *Nerikes Allehanda*, s. 39. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Studio Ett (producent). (2010, 24 mars). Unga muslimer. *Studio Ett*. Hämtad den 10 juni 2014 från <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1637&artikel=3581188>

- Svenska Dagbladet. (2013, 18 september). Svantessons bakgrund väcker debatt. *Svenska Dagbladet*. Hämtad den 9 juni 2014 från http://www.svd.se/nyheter/inrikes/svantessons-bakgrund-vacker-debatt_8529546.svd
- Svenska Dagbladet. (2013, 18 september), Sagt om Elisabeth Svantesson. *Svenska Dagbladet*, s. 8-9. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Svensson, M. (2012, 16 januari). Judendomen en del av Sverige. *Smålandsposten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Svensson, M. (2013, 18 september). Gången krattad för moderat kronprinsessa. *Smålandsposten*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Sverker, J. (2013, 19 september). ”Detta är en form av mobbning” – Experter häpna över den hätska kritikstormen kring Elisabeth Svantessons utnämning till arbetsmarknadsminister. *Dagen*, s. 4-5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Teglund, S. (2013, 2 juli). Högsta förvaltningsrätten beslutar: Nej till hemundervisning. *Världen idag*. Hämtad den 11 juni 2014 från <http://www.varldenidag.se/nyhet/2013/07/02/Nej-till-hemundervisning/>
- Tro och solidaritet. (u.å.). Om oss. Hämtad den 28 december 2014 från <http://www.socialdemokraterna.se/Webben-for-alla/Arbetarrorelsen/trosolidaritet/Om-oss/>
- Tunström, M. (2013, 18 september). Får ministrar inte ha någon tro? *Oskarshamn-Tidningen*, s. 18. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- TV4Nyheter (producent). (2013, 12 april). Omar Mustafa måste välja – S eller islamismen. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://www.tv4.se/nyheterna/klipp/omar-mustafa-maste-valja-s-eller-islamismen-2328138>
- Ullenhag, E. (2011, 18 november). *Dagens Nyheter*. Därför bör manlig omskärelse inte förbjudas. Hämtad den 16 december 2014 från <http://www.dn.se/debatt/darfor-bor-manlig-omskarelse-inte-forbjudas/>
- Vergara, D. (2013, 8 april). Kritiserad Socialdemokrat valdes in i partistyrelsen. *Expo idag*. Hämtad den 13 november 2013 från http://expo.se/2013/kritiserad-socialdemokrat-valdes-in-i-partistyrelsen_5821.html
- Vinterfröjd, M. (2013, 25 september). En människa kan vara både politiker och troende. *Dagen*, s. 14. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Weiderud, P. (2013, 16 april). Omar Mustafa bedöms med annan måttstock än vi andra. *Dagens Nyheter*. Hämtad den 9 juni 2014 från <http://www.dn.se/debatt/omar-mustafa-bedoms-med-annan-mattstock-an-vi-andra/>
- Weiderud, P. (2013, 16 april). Omar
- Wenger, M., El-Alti, M. (2013 19 april). Okunskap i jakten på Mustafa. *Dagen*, s. 3. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Westerberg, L. (2012, 2 januari). Principrytteri mot omskärelse. *Ystads Allehanda*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.

- Widar, A. (2013, 17 april). Den sekulära läxan är lärd. *Folkbladet*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Wistrand, D. (2013, 19 september). Kristna ledare är oroade över osaklig kritik. *Dagen*, s. 4-5. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Won Rydén, A. (2011, 15 december). Läkare hyllas för sin övertygelse. *Borås Tidning*, s. 15. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Wredén, Å. (2013, 20 april). Ursårad progghet har gett Löfven en ledsam vecka. *Eskilstuna Kuriren*, s. 2. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Zetterholm, M. (2011, 17 december). Omskärelsen är självklart ett etiskt dilemma. *Svenska Dagbladet*, s. 14. Hämtad från databasen Mediearkivet.
- Östgöta Correspondenten. (2013, 26 april). Bakgrund. *Östgöta Correspondenten*, s. 4-5. Hämtad från databasen Mediearkivet.